

# مَقَالَاتُ حَجَّتِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ

جلد ۱۴



اداره تالیفات اشرفیہ

چوک قوارہ ملتان پاکستان

{0322-6180738, 061-4519240}

# مَقَالَاتٌ مَجْمُوعَةُ الْإِسْلَامِ

جلد 14

مجموعه تالیفات

سَيِّدُنَا الْإِمَامُ الْكَبِيرُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَاسِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْحَسَنِ  
مَجْمُوعَةُ الْإِسْلَامِ حَضْرَتِ مَوْلَانَا مُحَمَّدِ بْنِ قَاسِمِ بْنِ نَابِهْ تَوَوَّى رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ترتیب

قاری مُحَمَّدِ اسْحَاق

(مدیر ماہنامہ "عمان اسلام" لہران)

ادارہ تالیفات اشرفیہ

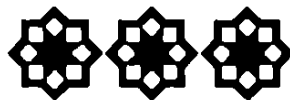
چوک نوارہ لہستان 0322-6180738

# انوار النجوم

(اُردو ترجمہ قاسم العلوم)

اجمالی فہرست

4	مکتوب سوم بنام مولوی فدا حسین صاحب	1
161	عکس مکتوب سوم	2
207	مکتوب چہارم بنام مولوی فدا حسین صاحب	3
255	عکس مکتوب چہارم	4
265	مکتوب پنجم بنام مولانا احمد حسن امر وہوی	5
367	عکس مکتوب پنجم	6



## مکتوب سوم بنام مولوی فدا حسین صاحب

### تعارف مکتوب الیہ

مولوی فدا حسین صاحب کا اصلی وطن کہاں ہے یہ کسی صورت سے تحقیق میں نہ آسکا البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلکتے کے اطراف و جوانب کے رہنے والے تھے۔ وہ اس مکتوب کے روانہ کرنے سے پہلے میرٹھ میں حضرت قاسم العلوم سے پڑھ چکے ہیں اور پھر وطن واپس چلے گئے ہیں۔ چنانچہ قاسم العلوم اپنے دوسرے مکتوب بنام مولوی فدا حسین میں لکھتے ہیں:

”حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند“

یعنی ”احقر کی مشغولیت کا حال آپ خود دیکھ کر گئے ہیں۔“

دوسری دفعہ مولوی فدا حسین صاحب حدیث پڑھنے کے ارادے سے میرٹھ آنا چاہتے ہیں۔ حضرت قاسم العلوم مکتوب میں لکھتے ہیں:

”شوق علم حدیث مبارک باد۔ (علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو۔)“

مولانا کو اتنے لمبے سفر پر حصول تعلیم کے لئے زحمت برداشت کرنے کے بجائے کلکتے میں اپنے استاد محدث سہارن پوری (متوفی ۱۲۹۷ھ) جن سے قاسم العلوم نے ابو داؤد شریف صحاح ستہ کی مشہور کتاب پڑھی تھی اور جو ان ایام میں میرٹھ کے مشہور لال کرتی کے چڑے کے تاجروں کی طرف سے کلکتہ میں وکیل تجارت تھے وہاں جانے اور ان سے پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں لکھتے ہیں:

”عالم آباد است غالباً در جوار اوشان بسیاری از اهل کمال

باشند ورنہ کلکتہ شاید بہ نسبت دہلی و اطراف آن (میرٹھ) از

انجا نزدیک باشد. بخدمت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت۔“

ترجمہ: ”دنیا آباد ہے غالباً آپ کے آس پاس بہت سے اہل کمال ہوں گے۔ ورنہ کلکتہ، دہلی اور میرٹھ کی بہ نسبت وہاں سے زیادہ قریب ہے اس لئے مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں دوڑ جائیں۔“

حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام عذرات کے باوجود وہ دوبارہ میرٹھ آئے ہیں اور مولوی فدا حسین کا حضرت قاسم العلوم سے حدیث کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔

### مکتوب کا تاریخی پس منظر

یہ مکتوب کس سال میں لکھا گیا اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ اپنے خطوط میں تاریخیں اور سال درج فرمایا کرتے تھے لیکن حیرت ہے کہ مولوی ممتاز علی صاحب نے مکتوبات کے ساتھ تاریخوں اور سالوں کو درخور اہتمام نہ سمجھا حالانکہ کسی کتاب یا مکتوب میں تاریخیں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ لیکن اتنا خط سے واضح ہے کہ ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد جب آپ میرٹھ کے مطبعوں میں تصحیح کتب کا مشغول فرماتے تھے اور درس بھی دیتے تھے اسی زمانے کا یہ مکتوب ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت خود دوسرے مکتوبات بنام مولوی فدا حسین سے ملتا ہے اور تاریخ کا بھی۔ لکھتے ہیں: ”جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ۔ کم ترین انام سراپا گناہ محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون می طرازو امروز ششم رمضان شریف بروز چہار شنبہ نامہ از شفیق بہ نشان میرٹھ رقم فرمودہ بودند دریں قصبہ نانوتہ کہ مستط الراس این نابکار است رسید و ممتون گوید۔“

اس تحریر سے واضح ہو گیا کہ دوسرا مکتوب ۶ رمضان المبارک (۱۲۸۳ھ) بروز بدھ نانوتہ میں لکھا گیا۔ البتہ سال معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی فدا حسین صاحب نے جو خط روانہ کیا تھا وہ میرٹھ کے پتے پر تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا نشی

ممتاز علی صاحب کے یہاں کام کرتے تھے یعنی مطبع میں۔

لہذا یہ مکتوب سوال کا معلوم ہوتا ہے اس مکتوب میں مکتوب الیہ کا نام بھی کہیں درج نہیں لیکن یقین سے کہا جاتا ہے کہ یہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے کیونکہ اصل مطبوعہ مکتوبات میں تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے اس لئے اس مکتوب میں علیحدہ نام نہیں لکھا گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مکتوب ایک ہی خط کے جواب میں ساتھ ساتھ لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک میں ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور اسی کے ضمن میں جدا کر کے یہ مکتوب لکھا گیا ہے۔ اس لئے مکتوب الیہ کا نام دوبارہ لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

### خلاصہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب

مولوی فدا حسین صاحب نے ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کے متعلق حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کو اپنے لئے مجمل قرار دے کر لکھا ہے کہ مجھے شاہ صاحب کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر سے تسلی اور اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک آیت کی تفسیر تھمہ تفصیل ہے۔ نیز انہوں نے شاہ صاحب رحمۃ اللہ کی تفسیر پر یہ بھی نکتہ چینی کی معلوم ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کا دعویٰ اور ہے اور دلیل اور ہے۔ یہ صورت حال حضرت مولانا کے جواب مکتوب سے معلوم ہوتی ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مولوی فدا حسین صاحب نے شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ کی تفسیری عبارت اپنے خط میں تحریر نہیں کی اس لئے ہمیں یہ عبارت پیش کرنی پڑی۔

### تفسیر آیت از شاہ عبدالعزیز صاحب

شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی سورہ بقرہ میں ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اس وقت مطبع حیدری بمبئی کی تفسیر عزیزی مطبوعہ ۱۲۹۲ھ ہمارے پیش نظر ہے۔ بہر حال شاہ صاحب کی بعینہ تفسیری عبارت یہ ہے:

”مَا أَهْلُ بِهِ“ یعنی و مگر آن جانور که آواز بر آورده شد و شهرت داده شد در حق آن جانور که ”لَغَيْرِ اللَّهِ“ یعنی برائے غیر خدا است خواه آن غیرت باشد یا روحی خبیث که بطریق بهوگ (بهوگ) که بنام او بدهند و خواه جنی مسلط بر خانه یاسرائی که بدون دادن جانور از ایداء نی سکنه آنجا دست بردار نشود یا توب را روانه کردن ندهد و خواه پیری یا پیغمبری را باین وضع جانوری زنده مقرر کرده دهند که این همه حرام است و در حدیث صحیح دارد است که ”مَلْعُونٌ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ“ یعنی هر که بذبح جانور تقرب لغیر خدا نماید ملعون است خواه در وقت ذبح نام خدا بگیرد یا نه زیرا که چون شهرت داد که این جانور برائے فلانی است ذکر نام خدا وقت ذبح فائده نکرد. چه آن جانور منسوب بآن غیر گشت و خبیثی درو پیدا گشت که زیاده از خبیث مردار است. زیرا که مردار بی ذکر نام خدا جان داده است و جان این جانور را از آن غیر قرار داده کشته اند و آن عین شرک است و هرگاه این خبیث دردی سرایت کرد. دیگر بذکر نام خدا حلال نمیشود. مانند سگ و خوک که اگر بنام خداوند بوح شوند حلال نمیگردند.

و کنه این مسئله آنست که جان را برائی غیر جان آفرین نیاز کردن درست نیست و ماکولات و مشروبات و دیگر اموال را نیز اگرچه از راه تقرب لغیر الله دادن حرام و شرک است اما ثواب آن چیز هارا که عاید بدهنده میشود از آن غیر ساختن جائز است زیرا که انسان را میرسد که ثواب عمل خود را بغیر خود به بخشد چنانچه میرسد که مال خود را بغیر خود بدهد و جان جانور مملوک

آدمی نیست تا او را بکسی تواند بخشید و نیز دادن مال ازین همت مستوجب ثواب است که آدمیان بوی منتفع میشوند . و چون مرده ها بعد از مفارقت این جهان قابل انتفاع بعین مال نمانده اند طریق نفع رسانیدن آنها در شرع چنین قرار یافت که ثواب اموال را که بمستحقان برسانند بآنها عاید سازند و چون جان جانور اصلا قابل انتفاع آدمی نیست در زلدگی پس از مردگی نیز قابل انتفاع اونهاست آری اضحیه از طرف مرده کردن در حدیث صحیح آمده است لیکن معنی همین است که دادن جان برای خدا ثوابی که دارد بآن مرده بخشیده شودنه آنکه ذبح برائی مرده کرده آید.

وبعضی جهال مسلمین درین مقام کج فهمی می کنند و می گویند که گوشت را پخته بنام مردها دادن بلا شبه جائز است و مانیز از ذبح کردن جانور بنام مرده همین قدر قصد مینمائیم.

برای فهمیدن ایشان یک نکته کافی است که بایشان باید گفت که هرگاه شما ذبح کردن جانور بنام غیر خدا نذر میکنید اگر عوض آن جانور گوشت بهمان مقدار خریده و پخته بفقراء خورائید در ذهن شما آن نذر ادا میشودیانی . اگر میشود راست میگویند که مقصود شما از ذبح غیر از گوشت خورائیدن برائی ثواب آن مرده نبود والا تقرب بذبح نذر او کرده آید و شرک صریح لازم می آید. و در لفظ این آیت که در چهار جا از قرآن مجید وارد شده تامل باید کرد. که " مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ " فرموده اندنه " مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللَّهِ " پس ذبح کردن بنام خدا همراه شهرت دادن و آواز بر آوردن بآنکه فلانی گاو فلانی و بز فلانی میکند هیچ فائده نمیکند. و گوشت



آن جانور حلال نمیگردد. وَأُهِلُّ رَا بَر ذَبِح حَمَل كَرْدَن خَلَا ف لَغْت  
و عرف است. هرگز اهلل در لغت عرب و عرف آن دیار و آن  
وقت به معنی ذبح نیامده در هیچ شعر و هیچ عبارت بلکه "اهلال"  
در لغت عرب به معنی بلند کردن آواز و شهرت دادن است  
چنانچه اهلل. هلال. و اهلل طفل نو تولد و اهلل به معنی تلبیه  
حج و غیر ذلک مستعمل است. و اگر کسی بگوید که أَهْلَلْتُ لِلَّهِ  
هرگز به معنی ذَبَحْتُ لِلَّهِ فهمیده نخواهد شد و نیز اگر أَهْلُّ رَا بَر  
ذبح حمل کرده شود پس ذبح لغیر الله مراد خواهد شد ذبح باسم  
غیر الله از کجا فهمیده شود تا مدعای این مردم حاصل شود پس  
درین عبارت اهلل را به معنی ذبح گرفتن باز لغیر الله رابجائے باسم  
غیر الله ساختن قریب به تحریف کلام الهی میرسد.

"اجمع العلماء لوان مسلما ذبیحة ذبیحة و قصد بذبحها التقرب  
الی غیر الله صار مرتداً و ذبیحة ذبیحة مرتد انتهى."

و کافران در جاهلیت در وقت برآمدن از خانه و در راه بنام بتان  
آواز میکردند و چون بمکه مظعمه میرسیدند طواف خانه کعبه  
مینمودند این طواف ایشان بخانه خدا هرگز ایشان مقبول نبود و  
لهذا حکم شد که: "فَلَا تَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا"

پس درین جا نیز چون آواز برآوردند و شهرت دادند که این جانور  
از فلاتی است و بنام اوست برای او میکنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح  
کنانیدند اصلاً موجب ترتب حلیت نگشت و سرش که نزد عوام طریق  
ذبح جانور بهر گونه که مقرر است متعین است برای رسانیدن جان  
جانور برائے هر که منظور باشد. چنانچه "فاتحه" و "قل" و درود

خواندن طریق متعین است برای رسانیدن ماکولات و مشروبات بارواح خواه بقصد رسانیدن ثواب بآن ارواح نمایند یا بقصد تقرب و دفع شر و چاپلوسی و تملق، آری ذکر نام خدا بران جانور وقتی فائده میدهد که تقرب بغیر خدا را زدن دور کرده و خلاف آن شهرت و آواز، شهرت آواز دیگر دهند که ما ازین کار برگشتیم.

آمدیم بر آنکه درین سوره لفظ "بِه" را بر لفظ "لغیر اللّٰه" مقدم آوردند و در سوره مائده و انعام و نحل موخر. وجهش آنست که اصل همین است که "با" را متصل فعل و مقدم بر متعاقبات دیگر آرند زیرا که "با" درین مقام برای تعدیة فعل است مانند "همزه و تصنیف پس حتی الامکان ملاصق فعل باشد. و این موضع اول قرآن است. درین موضع بر همان اصل خود استعمال فرموده اند و در سورت‌های دیگر آنچه محل انکار و مدار سرزنش است یعنی ذبح بقصد غیر الله مقدم آمده و لهذا در باقی سورتها جمله "فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ" را نیز موقوف داشته اند. زیرا که در اول قرآن مسموع شده آمده است و این هر چهار چیز که مذکور شد یعنی (۱) مردار (۲) خون (۳) گوشت خوک و جانوری که برای غیر خدا مقرر کرده ذبح نمایند ازان جنس است که بزجمیع فرقه‌ها در جمیع حالات حرام است و ازان قبیل نیست که بر فرقه حرام باشد و برای دیگران حلال مانند مال زکوة و صدقات یا در حالتی حرام باشد و در حالت دیگر حلال مانند و دوی گرم سمی مضر که بر محرور مزاجان حرام است و چون مزاج آنها برودت پیدا کند حلال میشود. آری در وقت ناچارگی خوردن این چیزها باوجود حرمت معاف میگردد. (تفسر عزیزی سوره بقره جلد اول از ص ۷۷۹ تا ۷۸۲)

مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

میگویم سرمایہ حرمت این قسم جانوراں ہماں نیت غیر اللہ است و  
 جہ مداخلت آن دریں قضیہ از اوراق سابقہ همچو روز روشن گشت و  
 اینکه در ذیل اسباب حرمت آن را ذکر نکرده اند قابل آن نیست کہ بر  
 بناء آن تردد باید کرد. غصب و سرکہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز  
 در عداد اسباب حرمت مذکور نیست. اندرین صورت جرمیکہ بجانب  
 شاه صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواهد شد ہمیں قدر خواهد بود کہ  
 آنچه از قسم مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ نبود در بحث ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ در  
 آوردند و آنچه ازین قطار نبود دریں سِلک کشیدند مگر صلحا مباحث  
 کہ استطراداً در کلام مفسران دیرینہ و ہم دیگر مصنفان باندنی  
 مناسبت مذکور می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود خواهد شد. تنها  
 شاه صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست. باین ہمہ در  
 تسمیہ باوصاف ہرجا اعتبار حال نمی باشد گاہی زمانہ ماضی را  
 دریں باب قدوہ خود می نمایند و وقتی زمانہ استقبال را مطمح نظر می  
 گردانند... پس اگر شاه صاحب بلحاظ زمانہ گزشتہ این قسم را کہ  
 مادرپنی تحقیق آن هستیم فقط باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانہ  
 ماضی منجملہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ شمردند اول گناہ نیست کہ این  
 قدر شوربے جا از چار طرف برخاستہ مگر آن کہ آرزوی تبرک شیخ  
 سدو این ہمہ جا بے جا گویانیدہ باشد“. (مکتوب قاسمی)

اور ”مَا أَهْلٌ بِهِ“ یعنی مگر وہ جانور کہ جس پر آواز لگائی گئی ہو اور اس جانور کے  
 حق میں شہرت کی گئی ہو کہ ”لِغَيْرِ اللَّهِ“ یعنی خدا کے سوا کسی اور کے لئے ہے خواہ  
 وہ غیر بت ہو یا کوئی ناپاک رُوح ہو کہ بھوگ کے طریقے پر کہ اس کے نام پر دیتے

ہیں۔ خواہ کسی گھریا سرائے پر مسلط جن کے نام پر کہ وہ جانور دیئے بغیر اس گھر کے رہنے والوں کو ایذا پہنچانے سے باز نہیں آتا ہے یا توپ کو چلنے نہیں دیتا اور خواہ کسی پیر یا پیغمبر کے لئے اس طریقے پر جانور مقرر کر کے دیں تو یہ سب طریقے حرام ہیں اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ”ملعون من ذبح لغير الله“ یعنی جو شخص جانور کے ذبح کرنے سے غیر خدا کا تقرب چاہے تو ملعون ہے خواہ ذبح کے وقت خدا کا نام لے لے یا نہ لے کیونکہ جب اس نے مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے لئے ہے تو خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت مفید نہیں کیونکہ وہ جانور اس غیر خدا کی طرف منسوب ہو گیا اور اس میں ناپاکی پیدا ہو گئی جو کہ مردہ جانور کی ناپاکی سے بھی زیادہ ہے کیونکہ مردار نے تو خدا کا نام لئے بغیر جان دی ہے اور اس جانور کی جان کو غیر خدا کے لئے نامزد کر کے مارا ہے اور وہ بالکل شرک ہے اور جب یہ گندگی اس جانور میں سرایت کر گئی تو پھر خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوگا جیسا کہ کتا اور خنزیر کہ اگر ان کو خدا کا نام لے کر ذبح کریں تو حلال نہیں ہو جاتے ہیں۔

اور اس مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ جان کو جان آفریں کے سوا نذر کرنا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی چیزوں اور دوسرے اموال کو بھی تقرب کے طور پر غیر اللہ کو دینا حرام اور شرک ہے لیکن ان چیزوں کے ثواب کو جو کہ دینے والے کی طرف عائد ہوتے تھے دوسرے کی ملکیت میں دے دینا جائز ہے کیونکہ انسان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے عمل کا ثواب اپنے سوا کسی کو بخش دے۔ اسی طرح یہ بھی اسے حق پہنچتا ہے کہ اپنا مال اپنے سوا کسی کو دے دے لیکن جانور کی جان انسان کی مملوک نہیں ہے کہ وہ کسی کو بخش سکے اور نیز اس طرح سے مال دے دینا ثواب کا باعث جس سے آدمی نفع حاصل کرتے ہیں اور جب مردے اس جہان سے چلے جانے کے بعد اصل مال سے نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں رہے تو ان کو نفع پہنچانے کا طریقہ شریعت میں اس طرح قرار پایا کہ اموال کو جو حق داروں کو دے دیتے ہیں ان کا ثواب مردوں کو بخش دیں اور چونکہ جانور

کی زندگی میں آدمی کے نفع حاصل کرنے کے بالکل قابل نہیں ہے تو مرنے کے بعد بھی انسان کے انتفاع کے قابل نہیں ہوتی۔ ہاں مردے کی طرف سے قربانی کرنا صحیح حدیث میں آیا ہے لیکن اس کا مطلب یہی ہے کہ خدا کے لئے جان دینے کا جو ثواب ہے وہ اس مردے کو بخش دیا جائے نہ یہ کہ ذبح ہی مردے کے لئے کیا جائے۔

اور بعض جاہل مسلمان اس موقع پر کج فہمی سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوشت کو پکا کر مردوں کے نام پر دینا بلاشبہ جائز ہے اور ہم بھی مردے کے نام پر جانور کے ذبح کرنے سے اتنا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔

ان کے سمجھانے کے لئے ایک نکتہ کافی ہے اور وہ یہ کہ ان سے کہنا چاہئے کہ جس وقت تم جانور کے ذبح کرنے کو غیر خدا کی نذر کرتے ہو۔ اگر اس جانور کے عوض اتنا ہی گوشت خرید کر اور پکا کر فقیروں کو کھلا دو تو اس صورت میں تمہارے ذہن میں وہ نذر ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اگر ہو جاتی ہے تو ٹھیک کہتے ہیں کہ تمہارا مقصد ذبح سے گوشت کھلانے کے سوا اس مردے کے ثواب کے لئے اور کچھ نہ تھا۔ ورنہ اگر ذبح کے ذریعہ تقرب کے طور پر اس کی نذر کیا جاتا ہے تو یہ صاف شرک لازم آتا ہے۔

اور اس آیت کے لفظ میں کہ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے، غور کرنا چاہئے کہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيغَيْرِ اللَّهِ“ فرمایا ہے نہ کہ ”مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللَّهِ“ پس اللہ کے نام کے ساتھ ذبح کرنا اور اس کے ساتھ شہرت کرنا اور آواز دے کر کہنا کہ فلاں کی فلاں گائے اور فلاں بکری فلاں کے نام کی ہے تو کوئی فائدہ نہیں دیتا اور اس جانور کا گوشت حلال نہیں ہوتا اور ”أَهْلٌ“ کو ذبح پر محمول کرنا لغت اور عرف کے خلاف ہے۔ اہلال عرب کی زبان اور اس دیار کے عرف میں اس وقت ذبح کے معنی میں نہیں آیا نہ کسی شعر میں اور نہ کسی عبارت میں۔ بلکہ ”اہلال“ عرب کی لغت میں آواز بلند کرنے اور شہرت دینے کے معنی میں آیا ہے۔ چنانچہ ”اہلال ہلال اور اہلال طفل“ تو مولود اور ”اہلال“ تلبیہ حج وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے اور اگر کوئی کہے کہ ”أَهْلَلْتُ لِلَّهِ“ ہرگز ذَبْحُ

لِلّٰهِ کے معنی میں نہیں سمجھا جائے گا اور نیز اگر اہل کوزح پر محمول کیا جائے تو ذبح لغیر اللہ مراد ہوگا ذبح باسم غیر اللہ کہاں سے سمجھا جائے تاکہ ان لوگوں کا مدعا حاصل ہو۔ پس اس عبارت میں ”اہلال“ کوزح کرنے کے معنی میں لینا، پھر لغیر اللہ کو باسم غیر اللہ کی جگہ کرنا کلام اللہ کو بدل ڈالنے کے قریب پہنچ جاتا ہے۔

نیشاپوری تفسیر میں کہتے ہیں:

”علماء کا اجماع ہے کہ اگر مسلمان نے کوئی ذبیحہ ذبح کیا اور اس کے ذبح کرنے سے غیر اللہ کی طرف تقرب کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا اور اس کا ذبیحہ مرتد کا ذبیحہ ہوگا (یعنی حرام ہے)۔“ (ختم ہوا کلام نیشاپوری)

اور کافرین زمانہ جاہلیت میں گھر سے نکلنے کے وقت اور راہ میں بتوں کے نام پر آواز دیا کرتے تھے اور جب مکہ معظمہ پہنچتے تھے تو خانہ کعبہ کا طواف کرتے تھے۔ ان کا یہ طواف خانہ کعبہ میں ہرگز مقبول نہ تھا۔ لہذا حکم ہوا کہ:

اپنے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی (کفار) نہ جائیں پس یہاں بھی جب پکار کر کہہ دیا اور مشہور کر دیا کہ فلاں کا یہ جانور ہے اور اس کے نام ہے اور اس کے لئے ہم ذبح کرتے ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام پر ذبح کرایا تو ہرگز ایسا کرنا حلال ہونے کا موجب نہیں ہو اور اس کا راز یہ ہے کہ عوام کے نزدیک جانور کے ذبح کرنے کا طریقہ جس طرح بھی مقرر ہے تو جس کے لئے جان پہنچانی ہو اس کا طریقہ متعین ہے چنانچہ سورہ فاتحہ اور قل اور درود شریف کا پڑھنا متعین ہے، رُوحوں کو کھانے اور پینے کی چیزوں کے پہنچانے کے لئے خواہ ان رُوحوں کو ثواب پہنچانے کے ارادے سے کریں یا تقرب اور شرارت کو دفع کرنے اور چالپوسی اور خوشامد کے دفع کرنے کے ارادے سے۔ ہاں خدا کے نام کا ذکر اس جانور پر اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ غیر خدا کے تقرب کو دل سے دور کر کے اور اس شہرت و آواز کے خلاف دوسری آواز اور شہرت دیں کہ اس کام سے ہم نے رجوع کر لیا۔

اب ہم اس بات پر آتے ہیں کہ اس سورہ بقرہ میں ”بہ“ کو ”لِغَيْرِ اللّٰهِ“ سے پہلے لائے ہیں اور سورہ مائدہ اور انعام اور سورہ نحل میں بعد میں لائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ باکو فعل کے متصل اور دوسرے متعلقات سے مقدم لائیں کیونکہ با اس مقام پر ہمزہ اور تضعیف کی طرح فعل کو متعدی بنانے کے لئے ہے۔

پس حتی الامکان فعل سے متصل ہوتی ہے اور یہ قرآن کریم میں پہلی جگہ ہے۔ اس جگہ میں ”با“ کو اسی اپنی اصل جگہ میں استعمال فرمایا ہے اور دوسری سورتوں میں جو کہ انکار اور سرزنش کی جگہ ہے یعنی غیر اللہ کے ارادے سے ذبح کرنا تو وہاں پر مقدم آئی ہے لہذا باقی سورتوں میں جملہ فَلَآ اِنَّہُمْ عَلَیْہِہِ مَوْقُوفٌ رکھا ہے کیونکہ قرآن کے اول حصے میں مسوع ہو کر آیا ہے اور یہ چاروں چیزیں کہ مذکور ہوئیں یعنی ”مردار، خون اور خنزیر کا گوشت“ اور وہ جانور جو غیر خدا کے لئے مقرر کر کے ذبح کریں اسی جنس سے ہیں کہ تمام فرقوں پر تمام حالات میں حرام ہیں اور اس قبیل سے نہیں ہیں کہ ایک گروہ پر تو حرام ہوں اور دوسروں کے لئے حلال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقات کا مال۔ یا ایک حالت میں تو حرام ہوں اور دوسری حالت میں حلال جیسا کہ زہریلی مضر دوا گرم جو کہ گرم مزاجوں پر حرام ہے اور جب ان کے مزاج میں برودت پیدا کرے تو حلال ہو جاتی ہے۔ ہاں حالت اضطرار میں حرمت کے باوجود ان چیزوں کا کھانا معاف ہو جاتا ہے۔ (فتح العزیز یا تفسیر عزیزی جلد اول، سورہ بقرہ، ص ۷۹-۸۲) مترجم

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے ”مَا اٰهْلٌ بِہِ لِغَيْرِ اللّٰهِ“ کی تفسیر میں نہایت مدلل اور مفصل جو کچھ لکھا ہے ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر شاہ صاحب اور دیگر مفسرین میں جو اختلاف ہے وہ صاف ظاہر ہے۔ عام مفسرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ جانور بھی حرام ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک آیت میں وہ جانور مراد ہے جس کو غیر اللہ کی نذر کے لئے مشہور کیا گیا یا پکار کر کہہ دیا گیا ہو

کہ مثلاً یہ شیخ سدوکا بکرا ہے۔ ایسا جانور خواہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر نیت کو بدل کر اللہ کی نذر کے لئے شہرت دیا گیا ہو تو پھر حلال ہو جائے گا۔ گویا عام مفسرین ”مَا أَهْلٌ“ کو ”مَا ذُبِحَ“ کے معنی میں بدل لیتے ہیں اور شاہ صاحب مَا أُغْلِنَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ نَذْرًا یعنی جو اللہ کے سوا کسی بات یا پیر یا پیغمبر کی نذر و نیاز کے لئے اعلان کیا گیا ہو۔ شاہ صاحب کی تفسیر میں کوئی اجمال نہیں نہ ہی یہ بات ہے کہ دعویٰ اور ہو اور دلیل کوئی اور ہو۔

بہر حال مفسرین اور شاہ صاحب کی تفسیر میں اختلاف ہے لیکن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں مفسرین کے تفسیری رجحانات میں مطابقت پیدا کی ہے اور فرمایا ہے کہ جو مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت جو لوگ جانور کو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں وہ بھی حرام ہے نیز اسی حرمت میں وہ جانور بھی آ جاتا ہے جس کو غیر اللہ کے لئے نذر و نیاز کے طور پر پکار کر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمایا ہے گویا جانوروں کی حرمت میں یہ دونوں صورتیں شامل ہیں۔ لہذا زمانے کے حالات کے ساتھ ساتھ جانوروں کے حرام ہونے کی مختلف صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ لکھ کر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں ان کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اس کی بناء پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غضب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی قسم سے نہ تھا وہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس فہرست میں نہ تھا وہ اس سلسلے میں انہوں نے پرودیا



مگر سینکڑوں مباحث عمہنی طور پر پرانے اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔

اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے ان سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ زمانہ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ کبھی گزشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانہ استقبال کو ملح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا ہے۔

پس اگر شاہ صاحب نے زمانہ گزشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے لحاظ سے منجملہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جاو بے جا باتیں کہلائی ہوں گی۔

غرض یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا فیصلہ جو شاہ صاحب کی ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی تفسیر کے بارے میں ہے وہ آپ کے سامنے مزید برآں ہم مقدمہ میں بھی اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔ (مترجم)



# مکتوب سوم بنام مولوی فدا حسین صاحب

در تحقیق

”مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ“

والیضاح معنی قید عند الذبح کہ اکثر مفسراں افزودہ اند

”مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ“ کی تحقیق اور عند الذبح (ذبح کے وقت)  
کی قید کے معنی کی وضاحت جو کہ اکثر مفسروں نے زیادہ کی ہے

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد الله فی کماله .  
 کمترین انام سراپا گناه محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون می طرازد.  
 امروز ششم رمضان شریف روز چهار شنبه ناسه آن شفیق که به  
 نشان میرٹھ ( یو. پی ) رقم فرموده بودند دریں قصبه نانوته نام که  
 مسقط این نابکار است رسید و ممنون گردانید.  
 شوق علم حدیث مبارک باد مگر این قدر مسافت طویله قطع  
 کردن آن هم پیش این هیچمدان رسیدن قرین مصلحت نیست.  
 عالم آباد است غالباً در جوار اوشان بسیاری از اهل کمال باشند  
 ورنه کلکته شاید بنسبت دهلی و اطراف آن از انجا نزدیک باشد.  
 بخدمت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت اوستادی مولوی  
 احمد علی صاحب باید شتافت که بهر طور کفش برداری اوشان از  
 منت نهی برسر احقر درحق اوشان بهتر است. بالأ این همه حال  
 مشغولی احقر خود دیده رفته اند. از همه مقدم کار مطبع است و  
 باز وقت قلیل که باقی میمانده پاره بهر اشغال و تجویز، کردنی است  
 آنچه باقی ماند بهر اسباق قدیمان هم کافی نیست تا به سبق نوچه  
 رسد. مگر هاں اگر مجرد قصد تحصیل مکنون خاطر بود سبقی  
 جداگانه میسر آید یا معیت دیگران باشد آن وقت تکلیف فرمائی

اگر چه بجائے خود نیست چندان مضائقه هم ندارد.

باقی مانده جواب مسئله "مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ"

پس از آنکه شاد هدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاه عبدالعزیز قدس الله اسراره سرمایه تسکین نشد من چه امید دارم که تقریر پریشان من خار از دل خواهد بر آورد.

علاوه بر این درین ویرانه کتب متداوله هم میسر نمی آیند تفسیر عزیزی کجا تا معلوم شود که حضرت چه رقم فرموده اند و کدام قضیه از آن تقریر اجمالی است که بوجه اجمال هنوز درون مشککیں نه نشسته و اینکه تقریب اوشان نا تمام باشد یا دلیل دیگر و مدعاء دگر من و توهمه میدانند که از امثال همچو اهل کمال متصور نیست. باین همه شبهات اهل علم از تقریر هیچمدانان مرتفع شدن معلوم و جاهلان را سواء متبوعان خود سخن دیگر بگوش نمی نشینند. آری پاس خاطر آن شفیق هم عزیز است و باز اندیشه تعنت هم بمیان نیست نظر برین اگر یک دو سخن ریخته شود مضائقه ندارد. فقط اگر وهمی سد راه است همین است که مقابله بادیگران باشد و اوشان سخن خود را پرورده، و بدین وجه در پی اعتراض ورد و قدح شوند.، خیر هر چه بادا باد، هر چه بدل میریزند برین صفحه میگذارم. اگر راست آید از انطرف است ورنه من خود بر هیچمدانی و نادانی خود گواهم.

### مقدمات و تمهیدات

اول بطور مقدمه و تمهید چند مقدمه بنام خدا عرض میکنم.

پس از آن تفریح مطلب کرده خواهد شد.

## تمهید اول

اولین سخن که عرض کردنی است این است که تغییر حکم سابق بهر نهج که باشد نسخ اوست عام است که تبدیل تحریم به تحلیل کرده باشند یا تبدیل تحلیل به تحریم، تخصیص بعد تعمیم بود یا تعمیم بعد تخصیص.

## تمهید دوم

دوم اینکه نسخ از قسم که باشد در میان ناسخ و منسوخ مماثلة کم از کم ضرور است. "مَا نُنَسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا"

## تمهید سوم

سوم اینکه بشر هر که باشد نسخ احکام خدا وندی نتوان کرد.  
"إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ"

## تمهید چهارم

چهارم اینکه باحادیث احاد نسخ آیات و دیگر نصوص قطعیه مثل متواترات اعتقاد نتوان کرد که حکم قطعی به کمتر از آن و یقینی بفروتر از آن مرتفع نشود. و همین است که  
"الیقین لا یزول بالشک" (مقوله)

منجمله مسلمات است. بسیاری از احکام فقهیه مبنی بر آن خواهند یافت

## تمهید پنجم

پنجم آنکه در افعال اختیاریه دو پهلو است.

(۱) یکی پهلو نیت که از احوال و افعال قلبی است.

(۲) دوم حرکت ظاهری که از احوال جسمی است. بازهریک

اثری جداگانه دارد. و اگر نیت اول متبدل شد و فعل همان است که بود آثار نیت متبدل خواهند شد اما آثار فعل همان سان بجائی خود خواهند ماند. و اگر نیت بجائی خود است اما فعلی دیگر است. آثار نیت بدستور بکار خود باشند. آری آثار فعلی رنگ دیگر خواهند گرفت مثلاً اگر شخصی تیری نظر همه آهو بطرفی حواله کرد و از اتفاقات تقدیر بے گناهی مومنی همه سر راه تیر آمد اندرین صورت هم تیر دل و جگه آن بیچاره را پاره پاره خواهد دوخت. و اگر خود تیرا فگن بقصد قتل آنکس تیر را رواں کرده برنشانه بنشست اندرین صورت نیز جان او همچو تیر روانه خواهد شد.

غرض آثار فعلی در بهر دو صورت متحد اند. امام احکام و آثار نیت فعل اول با احکام و آثار نیت فعل ثانی نسبتی ندارد. در صورت اولی نه اندیشه قود. (تودقماں کو کہتے ہیں۔ مترجم)

جانگزا است و نه خوف عقاب هوش ربا. اگر هست اندیشه دیت است. و آن هم بر عاقله و در صورت ثانیه جان عوض جان میرود. و عذاب دراز و غضب و لعنت خدا وندی و عذاب عظیم پاداش این عصیان میگردد. و اگر فرض کنیم یکی به نیت قتل یکی را شمشیر بر سر حواله کرد و یکی را نشانه سنان گردانید یا زهراب مثلاً نوشانید یا سنگی گران بر سر افگند درین جمله صور بوجه وحدت نیت عواقب اخروی برابر یکدیگر خواهند آمد. اما تفاوتی که در آثار فعلی است همچو تفاوت زمین و آسمان نمایان است. کیفیت تکلیف هر نوع قتل جد او انداز زخم هر فعل جدا. بالجمله در تفاوت آثار هر دو پهلوی گنجائش کلام نیست. و آنچه فرموده اند.

”انما الاعمال بالنیات (حدیث)

یادر نکاح و طلاق و عتاق صریح آثار نیت یکسر مفقود می نمایند.

منخالف این قول نیست . تفسیر جملہ

”انما الاعمال“ بجملہ لاحقہ و ”انما لکل امرأ ما نوى“ (حدیث)

فرمودہ اند

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ

کمترین مخلوق سراپا گناہ محمد قاسم سلام مسنون عرض کرنے کے بعد لکھتا ہے:

آج رمضان المبارک کی چھ تاریخ کو بدھ کے روز آں شفیق کا مکتوب جو کہ آپ نے میرٹھ کے پتے پر تحریر فرمایا تھا۔ اس نانوتہ نام کے قصبے میں جو اس نابکار کی جائے پیدائش ہے پہنچا اور ممنون کیا۔

علم حدیث (حاصل کرنے) کا شوق مبارک ہو مگر اس قدر درواز کا فاصلہ طے کرنا اور وہ بھی مجھ ناچیز کے پاس پہنچنے کے لئے مصلحت نہیں معلوم ہوتا۔ (پڑھانے والوں سے) دنیا آباد ہے غالباً آپ کے اطراف و جوانب میں بہت سے باکمال عالم ہوں گے ورنہ دہلی اور اس کے آس پاس کی بنسبت وہاں سے کلکتہ شاید زیادہ نزدیک ہوگا مخدوم العلماء اور مطاع الفضلاء میرے استاد حضرت مولوی احمد علی صاحب حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارن پوری محشی بخاری شریف تقریباً ۱۲۲۵ھ مطابق ۱۸۰۸ء سہارن پور میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ لطف اللہ تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ بعد ازاں مولانا سعادت علی صاحب فقیہ سہارن پور سے عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں دہلی میں تمام کتب درسیہ بالخصوص مولانا مملوک علی نانوتوی اور مولانا وجیہ الدین سہارن پوری سے پڑھیں۔ حدیث کی کتابیں شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی سے مکہ مکرمہ میں پڑھیں۔ حج سے واپسی پر تجارت میں مصروف ہوئے۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے جب یہ مکتوب مولوی فدا حسین کو لکھا ہے۔ اس زمانے میں مولانا احمد علی صاحب کلکتے میں بسلسلہ تجارت تشریف

فرماتے۔ ۱۸۵۷ء میں اور اس سے پہلے آپ کا دہلی میں مطبع احمدی تھا جو جنگ آزادی میں تباہ ہو گیا۔ بعد ازاں مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور میں حدیث پڑھاتے رہے۔ تمام عمر درس حدیث اور طباعت کتب احادیث لکھنے میں گزاری۔ بخاری شریف کا نہایت عمدہ حاشیہ لکھا۔ فالج میں مبتلا ہو کر ۶ جمادی الاول ۱۲۹۷ھ مطابق ۷ اپریل ۱۸۸۰ء بروز ہفتہ انتقال ہوا اور سہارن پور میں ہی دفن ہوئے۔ (نزہۃ الخواطر وسوانح قاسمی از مولانا محمد یعقوب صاحب ص ۲۶) ﴿

(محدث سہارن پوری) (وارد حال کلکتہ) کے پاس جانے میں سعی کیجئے کہ مجھ پر کرم فرمائی کی بجائے ان کی کفش برداری بہر حال آپ کے لئے بہتر ہے۔ مزید براں احقر کی مصروفیت کی صورت آپ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر کے گئے ہیں۔ (میرے لئے) تمام کاموں سے مقدم مطبع ﴿۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مطبع مجتہائی میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے یہاں تصحیح کتب کا کام کرتے تھے۔ اسی دوران میں مطبع ہاشمی میرٹھ میں بھی کام کیا۔ یہ خط اسی اثناء کا ہے۔ مترجم ﴿ کی ڈیوٹی ہے اور پھر تھوڑا سا وقت جو بچتا ہے اس کا کچھ حصہ ذاتی کاموں کے لئے تجویز کر رکھا ہے۔ اس پر بھی جو باقی بچتا ہے وہ پرانے طلباء کیلئے کافی نہیں ہے۔ نئے طلبہ کے لئے تو کیا ہوگا۔ ہاں اگر صرف علم حاصل کرنے کا ارادہ دل میں ہے (اور کسی خاص کتاب کا نہیں) تو پھر تنہا پڑھنا میسر ہو سکے یا دوسروں کے ساتھ مل کر تو اس وقت بھی اگرچہ آپ کا تکلیف کرنا مناسب نہیں، لیکن چنداں مضائقہ بھی نہیں ہے۔

رہا (حسب ذیل مسئلہ) ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ ﴿یہ آیت پارہ نمبر ۶، سورۃ

المائدہ، آیت نمبر ۳، پہلا رکوع، اور سورہ بقرہ میں بھی ہے۔ مترجم ﴿

کا جواب (تو سنئے) جبکہ خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز ﴿ شاہ عبدالعزیز

صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے فرزند ارجمند، علم و فضل میں یکتائے روزگار تھے۔ فن فقہ و حدیث و تفسیر و مناظرہ میں ان کی نظیر مشکل ہے۔ حاضر جوابی میں ان کا ثانی اس دور میں نظر نہیں آتا۔ انہوں نے قرآن کریم کے بعض پاروں کی تفسیر کی ہے



جس کا نام تفسیر عزیزی یا فتح العزیز ہے۔ اسی میں ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی تفسیر امتیازی شان رکھتی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد محترم شاہ ولی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت اور ان کے اقتدار کے باقی رکھنے میں پوری جدوجہد کی، آپ ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم ﴿

صاحب (دہلوی) قدس اللہ اسرارہ کے ہدایت بنیاد جواب سے آپ کی تسلی نہ ہوئی تو میں کیا توقع کر سکتا ہوں کہ میری ﴿ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے اہل علم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تحقیقی مسائل کو اس دور میں فیصلہ کن اور اطمینان بخش تصور کرتے تھے اور جہاں کوئی مسئلہ علماء کو پیش آتا مولانا ہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مترجم ﴿ پریشان تحریر آپ کے دل سے خلیجان دُور کر دے گی۔

علاوہ ازیں اس ویرانے میں رائج کتابیں بھی میسر نہیں آتی ہیں تفسیر عزیزی (از شاہ عبدالعزیز صاحب) کہاں نا معلوم ہو کہ حضرت نے کیا تحریر فرمایا ہے اور ان کی تقریر کا کون سا قضیہ مفصل نہیں ہے جو کہ مجمل ہونے کی وجہ سے ابھی تک شک کرنے والوں کے دلوں میں نہ بیٹھ پایا۔ اور یہ بات کہ ان کی تقریر کا کوئی پہلو نا تمام ہو یا دلیل اور ہو اور دعویٰ اور، ان جیسے کامل عالم سے جیسا کہ آپ اور میں سب جانتے ہیں تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ ان سب باتوں کے باوجود اہل علم کے شبہات کا مجھ جیسے ناچیز سے دور ہونا معلوم اور جاہلوں کے کانوں کو اپنے عقیدت مندوں کے سوا اور کسی کی بات بھلی نہیں لگتی۔ ہاں تو آپ جیسے مہربان کی دل جوئی عزیز ہے اور پھر آپ سے جھگڑے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔ اس بناء پر ایک دو باتیں اگر لکھ ماروں تو مضائقہ نہیں ہے۔ صرف اگر کوئی وہم سدراہ ہوا کرتا ہے تو جب بھی جبکہ غیروں سے مقابلہ ہو اور وہ اپنی بات پر اڑ جائیں، اور اس وجہ سے اعتراض اور بحث و مباحثہ کے پیچھے پڑ جائیں۔ خیر جو کچھ بھی غیب ﴿ اس لفظ غیب سے دیگر خطوط کی طرح اس خط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کے دل پر اس قسم کے مسائل کا حل غیبی طور پر من جانب اللہ القا ہوتا تھا۔ مترجم ﴿ سے وہ میرے

دل میں جو کچھ القاء کریں گے میں اس صفحہ پر لکھ دوں گا۔ اگر ٹھیک نکلے تو ان کی طرف سمجھئے ورنہ بصورت غلط) مجھے اپنی بے بضاعتی اور نادانی کا اقرار ہے۔

## مقدمے اور تمہیدیں

اَوَّل تمہید کے طور پر چند مقدمات خدا کے نام پر پیش کرتا ہوں۔ بعد ازاں مطلب کی بات پیش کی جائے گی۔

### پہلا مقدمہ

سب سے پہلی بات جو عرض کرنے کے قابل ہے یہ ہے کہ پہلے دیئے گئے حکم کو بدلنا خواہ وہ بدلنا کسی طریقے سے بھی ہو پہلے حکم کا منسوخ کرنا ہے۔ عام اس سے کہ حرام کو حلال کے حکم میں بدلا ہو یا حلال کو حرام کے حکم میں یا حکم عام کے بعد اس میں تخصیص کر کے یا تخصیص کے بعد اس کو عام کر کے بدلا گیا ہو (تسخ کہلائے گا)

### دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ تسخ خواہ کسی قسم کا ہو ہر تسخ کے بارے میں تسخ حکم اور منسوخ حکم کے درمیان کم سے کم کوئی مماثلت ضروری ہے۔ ”ہم منسوخ نہیں کرتے کسی آیت کو یا اس کو نہیں بھلاتے مگر اس سے بہتر یا اس جیسی اور آیت بھیجتے ہیں۔“

### تیسرا مقدمہ

تیسری بات یہ ہے جو بشر بھی ہو وہ احکام خداوندی کو منسوخ نہیں کر سکتا (کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں): ”نہیں چلتا ہے حکم کسی کا سوائے اللہ کے“

### چوتھا مقدمہ

چوتھی بات یہ ہے کہ احاد ﴿احاد﴾ وہ حدیثیں ہوتی ہیں جن کا طریقہ اسناد واحد ہو اور دوسرے طریقوں سے اس کی تائید نہ ہو اور شہرت اور تواتر کا درجہ نہ رکھتی ہوں۔ مترجم ﴿

حدیثوں سے قرآن کی آیات یا یقینی نصوص ﴿قرآن کریم یا حدیث کے صریح اور واضح حکم کو نص کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ مثلاً متواتر ﴿حدیث متواتر وہ حدیث ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی بہ کثرت ہوں اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے۔ مترجم (مقدمہ مظاہر حق جلد اول﴾ احادیث کا اعتقاد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ قطعی حکم (قرآنی یا حدیث متواتر) اس سے کم درجے یا اس سے کم درجے کے یقینی حکم سے منسوخ نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ (بقول علماء) ”یقین شک سے دور نہیں ہو سکتا ہے“۔ مسلمات میں سے ہے۔ آپ بہت سے فقہ کے احکام اسی اصول پر مبنی پائیں گے۔

### پانچواں مقدمہ

پانچویں بات یہ ہے جو فعل اختیاری ہو اس کے دو پہلو ہوتے ہیں۔

(۱) ایک نیت کا پہلو جو دل کے حالات اور افعال میں سے ہے۔

(۲) دوسرا پہلو ظاہری حرکت کا ہے جو جسمی احوال میں سے ہے۔ پھر دونوں قلبی اور جسمانی پہلو علیحدہ علیحدہ اثر رکھتے ہیں اور اگر پہلی ﴿مثلاً پہلے ریاکاری کے لئے نماز شروع کرنے کا ارادہ کیا لیکن پھر نیت کو بدل کر خلوص سے عبادت کرنے کی نیت کر لی تو پہلی نیت باطل ہو جائے گی۔ مترجم﴾ نیت بدل لی در انحالیکہ فعل وہی ہے جو کہ تھا تو نیت کے احکام بھی بدل جائیں گے لیکن فعل ﴿مثلاً نماز خلوص کی ہو یا ریا کی نماز کا عمل اپنی جگہ رہے گا۔ مترجم﴾ کے آثار اسی طرح اپنی جگہ باقی رہیں گے اور اگر نیت اپنی جگہ ہے لیکن فعل دوسرا ہے تو اس صورت میں نیت کے آثار بدستور اپنا کام کریں گے ہاں فعل کے اثرات دوسری صورت اختیار کر لیں گے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہرن دیکھ کر ایک طرف کو تیر مارا اور تقدیر سے ایک بے گناہ مؤمن تیر کے نشانے پر آ گیا تو ظاہر ہے کہ اس حالت میں تیر اس بے چارے کے دل اور جگر کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے گا لیکن اگر تیر پھینکنے والے نے جان کر اس کو قتل کرنے کے لئے تیر مارا اور نشانے پر لگا تو اس صورت میں بھی تیر کی طرح اس کی جان روانہ ہو جائے گی۔

غرض تیر مارنے کا کام دونوں صورتوں (قصد اور غیر قصد) میں یکساں ہے لیکن پہلے فعل کی نیت کے آثار اور احکام فعل ثانی (قصد امارنے) کے نتائج اور احکام کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ پہلی شکل بلا قصد تیر لگ جانے میں نہ جان لیوا قصاص کا اندیشہ ہے اور نہ ہوش ربا سزا کا خوف۔ اگر ہے تو صرف خون بہا دیت جس کا ترجمہ فارسی میں خون بہا ہے یعنی جان کے معاوضے میں قتل کی جگہ مالی معاوضہ دیا جانا دیت کہلاتا ہے۔ بشرطیکہ ورثاء راضی ہوں۔ مترجم کا ڈر ہے۔ اور وہ بھی عقل مند پر (پاگل پر نہیں) لیکن دوسری صورت جان کر تیر مارنے کے بدلے جان جاتی ہے اور لہذا عذاب اور خدا کی پھٹکار اور عذاب عظیم اس گناہ کی پاداش ہوتی ہے۔ اور اگر فرض کر لیں کہ ایک شخص نے قتل کے ارادے سے کسی کے سر پر تلوار دے ماری اور کسی کو بھالے کا نشانہ بنا دیا۔ مثلاً زہر پلا دیا یا بھاری پتھر سر پر گرا دیا۔ ان سب صورتوں میں ایک ہی نیت (یعنی قتل) ہونے کی وجہ سے آخرت کے نتائج ایک دوسرے کے برابر ہوں گے۔ لیکن قتل کے طریقوں میں جو فعلی اثرات ہیں آسمان اور زمین کا فرق نمایاں ہے۔ ہر طرح کے قتل کی تکلیف کی کیفیت مختلف اور ہر فعل میں زخمی کرنے کا طریقہ جدا ہے، الحاصل دونوں پہلوؤں کے اثرات کے فرق میں کلام کی گنجائش نہیں ہے اور وہ جو فرمایا ہے کہ:

اعمال ﴿انما الاعمال بالنیات﴾ کی حدیث تو اتر کا درجہ رکھتی ہے جو یقین کا فائدہ

دیتی ہے۔ اس کے راوی حضرت عمر ہیں اور مشکوٰۃ کی یہ پہلی حدیث ہے جس کو امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے۔ مترجم کا دار و مدار نیتوں پر ہے، (حدیث) یا نکاح، طلاق اور صریح طور پر غلام کو آزاد کرنے میں نیت کے آثار پائے جاتے دکھائی نہیں دیتے۔

اس قول کے مخالف نہیں ہیں۔ (حسب ذیل) جملہ:

انما الاعمال کی تفسیر۔ بعد کے جملے و انما ﴿یہ جملہ انما الاعمال بالنیات

کی حدیث کا ایک جز ہے۔ مترجم کا لکل امرأ ما نوى (حدیث) میں فرمادی ہے۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال اینکه چنانکه در آتش و اعراق و تسخین رابطه سببیت و مسببیت یاد آید و تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن و غیره آثار معلومه علاقه بمیان تعبیه فرموده اند همچنین در افعال اختیاریه و بعضی ثمرات ارتباطی بمیان نهاده اند. ثمرات دارد نیا خود مشاهده میکنم و بوقوع ثمرات دار آخرت با اعتماد صدق مخبران صادق انبیاء علیهم السلام چنان ایمان می آریم که بوقوع وقائع مبصره باخبار بینایان نابینا یا را یقین میسر آید. یا غائبان را با اخبار سامعان علم اشیاء غایبه حاصل میگردد. مگر چنانکه در افعالی که ثمرات کثیره از ثمرات دنیوی بران متفرع میشوند همواره جمله ثمرات مذکوره بران متفرع نمیشوند. بلکه جائی این ثمره و جائی آن متفرع میگردد همچنین در افعالی که ثمرات کثیره از ثمرات دینی بر آن عائد میگردد همه آن ثمرات در هر جا حاصل نمیشوند. بلکه جائی این و جائی آن. هان چنانکه شاذو نادر در افعال دنیوی جمله ثمرات یا اکثر مجتمع میگردند همچنان در افعال دینی جمله ثمرات و منافع و اغراض در جائی فراهم می آیند. مثلا بر رفتن دهلی چنانکه اغراض کثیره از تجارت و خرید و فروخت و ملاقات احباب و بزرگان و تحصیل کمال و سیر و تماشا و غیره متفرع میتوان شد. مگر در اکثر یکی از این میباشد نه همه. آری در بعضی افراد بطور شلوذایی همه یا اکثر از این مجتمع میگردند همچنین در صوم و صلوة و حج و زکوة اغراض کثیره از ابتغاء مرضاة الله و دخول جنت و نجات از نار و قره عین و لذت قلب و حصول برکات و اندفاع بلیات و حصول

عزت در چشم مردم و انتهاء از فحشاء و منکر و غیره آثار ماثوره متوقع است. مگر نه در هر جامه این اغراض بحصول می انجامد بلکه کسیکه این را مطمح نظر ساخته این و کسیکه آنرا مقصود خود پنداشته آن حاصل میشود هان گه و بیگانه این همه و اکثر ازین نقد وقت میگذرد خصوصاً کسیکه نظر بر رضاء خدا داشته که اغراض باقیه بطفیل این دولت عالیه چنان می آیند که طالب گندم را پس از تخم ریزی گاه هم بدست می افتد.

بالجمله هر فعلی بهر اغراض مقرر کرده اند که ازان فعلی توقع آن اغراض توان داشت نه غیر آن از آب رفع حرارت و دفع تشنگی امید باید داشت نه سوختن و پختن. و از آتش سوختن و پختن چشم باید داشت نه تبرید و سیرابی. باز از اغراض مقرره هر فعل هر غرضیکه مطمح نظر باشد همان بدست افتد و اگر دیگر هم آید اتفاقی است یا بالتبع. وقتیکه فقط سوختن کا هی یا هیز می منظور نظر دارند آن وقت از پخت و پز طعام حسابی نتوان گرفت و زمانیکه پختن امام مقصود می بود آنزمان از سوخته شدن کا هی معین یا هیز می معلوم نباید پرسید هم چنین در صوم و صلوة و دیگر عبارات تصور باید فرمود. "و انما لكل امرء ما نوى" (مدیث)

### باید دریافت

ازین تقریر دو سخن بدست، افتاده باشد. یکی آنکه هر فعل را غرضی یاء غراضی است که آن فعل وسیله حصول آنست و در میان آن فعل و آن اغراض هم چنان مباینست و مغائرت است که در نیت و فعل.

## دوم آنکه از حصر

”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ وَإِنَّمَا لِكُلِّ أَمْرٍ أَمَانَةٌ“

مقصود نفی اغراض خیر منویه و نفی اعتبار آن است نه نفی آثار افعال که ازین بحث این کلام کناره می رود. باقی ضرورت و بدهات تحقق آن خود از کلام سابق دریافتی. ازین دو سخن جواب عدم اعتبار نیت هم در نکاح و طلاق و عتاق دریافته باشی.

## شرح معما

شرح این معما این است که نکاح و طلاق و عتاق بهر جد و هزل موضوع نشده اند. نتوان گفت که این امور بهر این دو غرض مقرر ساخته اند. گاهی این را مطمح نظر میدارند و زمانی این را مقصود لی می پندارند. حاشا و کلا. چه این امر مستلزم تحقق امور ثلاثه در هر دو صورت است و این جا در صورت هزل تحقق آن هم چنان معلوم است که تحقق آن در صورت جد باقی. این ارشاد که:

”ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَ هَزُلُهُنَّ جِدٌّ“

منافی این ادو عانیست بلکه موید آن است. چه غرض این است که هر چند تحقق امور ثلاثه درجه و عدم تحقق آن در صورت هزل چنانکه عقل آن شاهد است مسلم. اما جد و هزل از امور قلبی است و امور ثلاثه از مواضع التهم است. چه منافع و مضار کثیره جانبین بدان مربوط و این طرف اصل موضوع که کلام و معنی مطابقی آن همین جداست.

نظر برین مصلحت دیوان قضا آن است که کلام را بر اصل معنی حمل کنند. ورنه اندیشه ها است هر که مضرتی خواهد دید بحیله هزل از گفته خود رو خواهد یافت و این طرف فقط بگفته

یکی از متخاصمین بی‌بینه و شاهد دیگر را ملزم خواهند نمود و در عالم فسادهای فراوان از حلت و حرمت و تظلم و ستم و استهزاء آیات الله ظهور خواهند کرد و در صورت تکذیب مدعی هزل نیز اگرچه ازین قسم فسادات قدری رودهد امانه چندان بلکه در صورت اعلان این اشتها عام نوبت هزل نخواهد آمد تا نوبت بفسادرسد. هر کس را فکر انجام در آغاز خواهد بود.

الغرض درین چنین مواضع اگر نوبت داد و فریاد خواهد رسید قاضی دین این عقود رانا فله خواهد گردانید ازین جا صحت مسئله نفوذ قضاء قاضی ظاهراً و باطناً هم دریافته باشی. یا آنکه نکاح گو نبود اما آثار نکاح همه متفرعه خواهند شد و درین قدرنه باعتبار نقل محدودری است نه باعتبار عقل. مگر بوجه غیم رویت هلال بست نهم اتفاق نه افتد ناچار تکمیل ثلاثین لازم خواهد آمد و برکات عید الفطر و عیدالاضحی همه بحساب رویت سی ام نازل خواهند فرمود اگرچه در واقع یکم شوال درهم ذی الحجه یک روز پیشتر بود باقی باعتبار عقل در عموم آثار از مؤثر و عموم لوازم ملزوم هیچ کلامی نیست.

بالجمله این جا هنوز کلام در تحقق این عقود است نه اینکه عقود مذکوره بی نیت متحقق شدند. و اگر متحقق شدند بازهم زیاده ازین چیست که امری از امور خارجی یا آثار خود بی نیت متحقق شدند آنکه نیت بود و اثر او ظاهر نشد و ما در بی ضرورت تحقق آثار نیت و اعتبار آن هستیم نه آنکه هر فعلی را بهر تحقق و وجود نیت بکار است. هزارها افعال اضطراری از هر کس بوجود می آیند و در هزارها افعال اختیاری خطا و نسیان اتفاق می افتد. بالجمله نه از حدیث.



### إِنَّمَا الْأَعْمَالُ (حدیث)

عدم اعتبار و عدم تحقق آثار افعال ثابت است و نه از حدیث:

”ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ“ (حدیث)

### تمهید ششم

ششم اینکه نسخ احکام خدا وندی اگر از بشر ممکن نیست بجا است مگر تفسیر آن بشهادت شواهد نقلیه و عقلیه از نبی و هم اُمّتی و هم متقدم و هم متاخر جائز است. چه در تفسیر اثبات آن است نه ابطال آن. بوجه تفاوت واجب و ممکن باین درجه که دانی استحاله در آن نظر آید یا استبعادی پیدا شود. آری تعیین یکی از احتمالات متساویکه باعتبار قرائن و شواهد یکی را بردیگر مزیتی یا مشرفی نباشد سوای نبی از کس دیگر ممکن نیست که این امر پس از اطلاع مراد خدا وندی متصور است و میدانی که شناختن ما فی الضمیر خدا وندی جز انبیاء واردگر نیست. چنانچه فرموده اند.

”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبَهُ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرْتَضِي مِنْ رَسُولٍ“

و همین است معنی حدیث مشهور

”مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ“ (حدیث)

الغرض امریکه رائی را در آن مدخل نباشد بی وحی علم آن متصور نیست. پس کسیکه نبی نباشد و بری واسطه نبی علیه السلام درین چنین امر رائی زند گویا در پرده دعوی نبوت میکند. اگر این چنین کس را کافر گویند بجا است.

بالجمله شهادت شواهد عقلیه و نقلیه تفسیر عجالات از متقدمین

و هم متاخر این میتواند شد. این را قیاس بر نسخ نباید کرد.

## تمهید هفتم

هفتم آنکه باعتبار تقدم و تاخر زمانه در افراد بنی آدم فرق و فور علم و قلت علم و شرف عمل و عدم آن نیست یعنی محض وصف تقدم باعث شرف در علم و عمل نتوان شد. ورنه انبیاء گذشته در کنار عوام زمانه سابق از خاتم المرسلین صلی الله علیه و علی آله و اصحابه اجمعین افضل باشند و این طرف امثال ماوشما از اولیاء آینده و حضرت امام مهدی رضوان الله علیهم اجمعین گوئی سبقت بریم. نی بلکه شرف علم بر عمدگی عقل و فهم و شرف عمل بر شستگی و چستگی همت است آری از اتفاقات اکثر متقدمین را سامان این دو شرف میسر آمدند و متاخرین را آنقدر میسر نیامدند. مگر باین همه فضل خدا هنوز بر همان لاتناهی است. در هر زمانه یک دو فرد را چنان زیر دامن فضل خود میگیرد که رشک پیشیان می گردد. آری ایناء روزگار بوجه معاملات حسد انگیز و وقائع تهمت خیز که پیش نظر میباشند چندان اقتداء اوشان نمیکنند که بوجه استماع محاسن متقدمین که معتقدان روایت کرده اند و عدم استماع مساوی اوشان که اسباب روایت آن اکثر مفقود میگردند متقدمین را اقتداء میکنند لیکن آنانکه فهم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانه قطع نظر بر اقوال و افعال هر کس را جداگانه نظر انداخته فرق مراتب میکنند. و ازین جا است آنچه گفته اند.

”يُعْرِفُ الرَّجَالَ بِالْمَقَالِ وَلَا يُعْرِفُ الْمَقَالَ بِالرِّجَالِ (مقوله عرب)

## تمهید هشتم

هشتم آنکه آنانکه فهم ثاقب دارند یا دیده بصیرت اوشان

کشاده اند اقوال شان اگرچه در بادی النظر باهم متخالف به نظر آیند مگر اکثرهمین است که باهم متوافق و متحد المعنی میباشند آری بوجه قصور فهم ناظران اختلاف پیدا میگردد. الغرض (ع)

قلندر هرچه گوید دیده گوید

رسول الله صلی الله علیه وسلم نیز فرموده اند:

”اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ“ (حدیث)

جائز غور است. آنانکه بوسیله نور آفتاب و دیگر اشیا منوره می نگرند ادراکات او شان همه الا ماشاء الله صحیح باشند و متوافق. و آنانکه نور خدا وندی سرمایه ادراک او شان بود ره غلط کنند و مخالف یک دگر باشند. اندرین صورت درین چنین کسان تخالف چگونه باشد. آری اگر خلاف مقروض نقصان در فهم یا کدورت در دیده بصیرت باشد چه عجیب.

الغرض چنانکه در ادراکات دیده سرحول و گرددغبار و دیگر اسباب معروفه معلومه که بس قلیل الوجود اند موجب غلط کاری میشوند هم چنین در ادراکات دیده بصیرت دهم و خیال و الف و عادت و غیره اسباب و احوال مشهوره باعث غلط کاری و کج بینی میگردند. لیکن پیدا است که درین چنین افراد این امور از عوارض مفارقه قلیل الوجود علم اند. نه از عوارض لازمه یا کثیر الوجود تا احتمال صحت مغلوب شود. و هرچه در بادی النظری آید آنرا اصل قرار داده در پی توفیق نشوند. بلکه بوجه مذکور ضرور است که همچو قاصران در اقوال بزرگان تا مقدور توافق و تطابق جویند. هان اگر ناچار آیند باز هرچه مؤید بدلائل نظر آید آن را اختیار فرمایند.

## تمهید نهم

نهم آنکه واحد باعتبار اوصاف کثیره که بطور تبادل بران متوارد باشند میتواند که حرام یا حلال باشد مثلاً حیوانات ماکول اللحم بشهادت آیت: "حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةَ وَالْمَوْقُوذَةَ وَالْمُتَرَدِّيَةَ وَالنَّطِيحَةَ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ (سورة المائدة، آیت ۳)"

باسباب کثیره حرام میگردند و اگر اسباب مذکوره فی الآیه راجع بدو نوع یا سه نوع میگردند باری در اختلاف نوعی موت " واهلال لغیر الله و ذبح علی النصب " کلام نیست باز حرمت بوجه غضب یا جلاله بودن نیز مسلم است. علی هذا القیاس در بول و براز و خمر و دم و غیره اشیاء نجسه گوشت ماکول اللحم اگر پخته شود آن وقت هم در حرمت تامل نباشد.

## تمهید دهم

دهم آنکه در اوصاف ماضیه وهم اوصاف آیه باوصاف آیه موصوفی را تعبیر میکنند و این تعبیر نه تنها در عرف ماست محاورات قرآن و حدیث نیز شریک این عرف اند. و بر حجاز این چنین استعمالات گواه. اطلاق شرکاء بر معبودان باطله وقت قیامت چنانکه میفرمایند. "أَيْنَ شُرَكَاءِ كُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ"

اعتبار ماضی است نه حال. و اطلاق مثنوی بر جهنم در آیت:

"بِئْسَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ"..... اعتبار استقبال

## تمهید یازدهم

یازدهم آنکه ذکر استطرادی نه تنها معتاد متأخرین است بلکه متقدمین نیز هم مشرب او شان اند بلکه متقدمین در کنار خود کلام جناب باری تعالی و کلام نبوی صلی الله علیه وسلم بادلنی مناسبت از بحثی به بحثی انتقال میفرماید.

## برسر مطلب

چون این مقدمات یازده گانه مههه شدند اکنون برسر مطلب می آئیم.

## دعای اصل

بشنوید ما در "مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ" از الفاظ عموم است و اگر بالفرض آنرا موصوفه گویند و موصوله نگیرند باز هم بوجه وقوع در سیاق نفی عام خواهد گردید. چه در ایجاب و سلب اعتبار معنی است نه الفاظ و ظاهر است "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" تا "مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" که در جای دیگر از قرآن شریف وارد است در مفاد برابر است اگر باشد فرق عموم و خصوص باشد. الغرض در آیت:

"لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" دو احتمال است

(۱) یکی آنکه مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است و از عدم ذکر اسم الله عدم ذکر نام خدا با اعتقاد عدم استحقاق خدا وندی دران ذبیحه و استحقاق بتان و مشارکت او شان در الوهیت و آثار مقتضیات آن. تا آنکه از عبادات حصه برانے او شان جدا کردند، سجده کردند و نلرها نمودند. ذبائح بنام او شان گردن زدند. اندرین صورت این ذکر

نه کردن از قبیل آن ذکر نکردن خواهد بود که از آیت:

”لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا“

مفهوم است چنانکه آن ذکر نکرده دگراست و این ذکر نکردن که در ضعفاء مؤمنین است دگر. همچنین ترک تسمیه خدا وندی وقت ذبح که از مؤمنان موحدان بطور نسیان یا تعمد اتفاق افتد دگر باشد و آن ذکر نکردن که از معتقدان بتان بوجود می آید دگر. برین تقدیر همین آیت که بظاهر مخالف مذهب امام مالک و امام شافعی رحمهم الله تعالی می نماید ماخذ حلت متروک التسمیه عمدا که نزد اوشان است خواهد بود.

احتمال دوم آنکه کلام خدا وندی بر ظاهر خود بود عام است که نام خدا بوجه قربان کردن بنام بتان ترک داده باشند یا بوجه دیگر برین تقدیر باز دو احتمال است.

(۱) یکی آنکه از عدم ذکر یاد نکردن بقصد و تعمد مراد باشد و مفاد ”لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ“ ترک اسم الله بود.

(۲) دوم عدم ذکر مطلق عام است که بتعمد باشد به نسیان

احتمال دوم ماخذ مذهب امام احمد است علیه الرحمة و همین است ظاهر معنی و احتمال اول ماخذ مذهب حنفی است و باعتبار تدبیر همین احتمال اقوی است به نسبت احتمال اول شق دوم.

وجه قوتش محتاج بیان نیست. بر هر کس و ناکس پیدا است که در صوم و صلوة و دیگر فرائض عبادات هم تاسی تادم نسیان مرفوع القلم است. حکم تسمیه وقت ذبح بمراتب فروتر ازان است درین حکم چگونه مرفوع القلم نباشد.

فرق این است که عبادات مذکوره باشاره. "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (سورة البقره، آیت ۲۱) مطلوب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول در مرتبه تقوی علی اختلاف الاحتمالات بود و این جا یاد کردن نام مقدس بغرض حلت اکل و اباحت خوردن چنانکه ترک عبادات مذکوره بوجه سهو قادح در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست. چنانکه همه میدانند ترک تسمیه سهواً وقت ذبح درین مقصود که بغرض مقصود از عبادات نتواند رسید چگونه قادح باشد.

بالجمله چنانکه در "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ"

و امثال ذلك باستثناء عقلی که هم نصوص نقلی بران شاهد است ساهی و ناسی را ازین خطابات مستثنی داشته اند. این جا هم این استثناء را کارباید فرمود. و وجه قوتش به نسبت شق اول همین است که معنی مجازی و التزامی بے ضرورت داعیه بر معنی حقیقی و مطابقی مقدم نتوان شد و ظاهر است که باعتبار معنی مطابقی "مَا لَمْ يُدْكَرِ اسْمُ اللَّهِ"

مخصوص بدبائح نام بتان نیست. هر جانور یکه دم ذبح آن نام خدایا دنکرده شود در "مَا لَمْ يُدْكَرِ اسْمُ اللَّهِ"

داخل است. مع هذا اگر ذکر نام خدا را شرط نگردانند چنانکه مقتضای مذهب شافعی و مالکی است آن دم حاصل مطلب این باشد که تزکیه حلت از آثار ذکر نام خدانیست. یا اینکه یاد کردن را در حلت و تزکیه دخلی نیست. تنها فعل ذبح بهر نهج که باشد درین باره کافی است.

اندرین صورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد یا مستحب حکمی جداگانه باشد که از ترک و عدم آن در حلت و حرمت هیچ حسابی نباشد. و اگر باشد بوجه افتران و انضمام محض تبریک باشد. چنانکه در تسمیه وقت خوردن لقمه حلال امید داریم. یادردم کنانیدن آب و غیره توقع می بندیم نه آنکه اگر نام خط نبرد خوردش حلال نبود لیکن چنانکه این طرف این است در ذکر نام غیر خط هم اگر اثری باشد بالائی باشد که در صلب فعل ذبح آنرا دخلی نبود اندرین صورت مثل بیع فاسد که امر ممنوع مجاور عقد میباشد نه آنکه مثل بیع باطل داخل در صلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می بود کراهت میبود نه حرمت غلیظه که بعد تصریح "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" به یمین "إِنَّهُ لَفِسْقٌ" مهری بران کرده اند. این کلام استطرادی بود که در بعض مطاوی تقریر ان شاء الله تعالی بکار خواهد آمد.

اصل مطلب این است که جمله "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ" همانا به معنی "لَا تَأْكُلُوا" است. و آیه مذکوره در مفاد خود با آیت.

"لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ"

دم مساوات میزند. و اگر آیت اول با آیت ثانی متعلق نیست بلکه این چیز دگر است و آن چیز دگر، تاهم در بودن

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ"

بمعنی "لَا تَأْكُلُوا" کلام نیست. فهم اگر هست همه سهل هست ورنه همه دشوار. بالجمله کاریکه "لَا تَأْكُلُوا" کرده "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ" نیز در پی آن است. و آنچه بتقدیم اسم الله بر علیه حصر در یاد کردن نام خدا کرده از آنچه بر آن تنها نام غیر یا بانام خدا خواند منع فرموده اند. در



”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيغْيِرَ اللَّهُ“ بتصریح ازاں باز داشته اند.

الحاصل این دو آیت کریمه باهم متعاقب اند. اگر فرق پیدا کنند زیاده ازین نتوانند که آیت ”لَا تَأْكُلُوا مَيْتَةً“ وهم آن ذبیحه را شامل باشد که اصلا نام کسی بران تخوانده باشند و ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ وقتیکه حرمت را به. ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيغْيِرَ اللَّهُ“

بجسپانند ازین دو قسم خالی برمی آید. مگر ظاهر است که این فرق از عموم و خصوص صله برخاسته ایجاب و سلب را اصلا دران مداخلت نیست تا بنام آن زنند. پس اگر لفظ مَا در مَا أَهْلٌ بِهِ موصوله است لا جرم عام باشد. و هرچه در صله باشد اگرچه در حکم نکره باشد عام گردد. چنانکه الف لام استفراق نکره را عام گرداند چنانچه واقفان فنون عربیه دانسته باشند باز آن عموم هم باعتبار انواع و افراد ذبائح باشد و هم باعتبار اوقات اهلل. چه معنی مصدری ”ذکر“ که در لَمْ يَذْكُرْ تعبیه فرموده اند بوجه دخول آن در سیاق نفی عام گردید و افاده حصر ذکر خدا گردانید و اگر موصوله است و همه میدانند که نیست البته نظر بر مفهوم مَا أَهْلٌ عام نتوان گفت مگر وقتیکه در سیاق حرمت که با ”لَا تَأْكُلُوا“ در مفاد خود برابر است افکنده نظر افکنده شود. آن وقت مردمان فهمیده را درین قدر تامل نمیماند که ما اگرچه موصوله بود و نکره مگر بوجه وقوع آن در سیاق نفی همان عموم که بود باز آمد. و چون مَا عام شد صفتش نیز که أَهْلٌ بِهِ لِيغْيِرَ اللَّهُ است عام باشد، چه اول مقتضای اتصاف همین است دوم وقوع موصول در سیاق نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آنست. چه پیدا است که هرچه از متممات محمول و مقومات آن در سالبه

باشد همه در سیاق آن بود.

غرضم ازین کلام آنست که هر حادث را از مکان و زمان و فاعل و مفعول به ناگزیر است. پس هر مفهومی که از مفهومات مصادیق حادثه باشد تعقل آن بی تعقل اشیاء مشار الیهها نتواند. اگرچه تعقل اجمالی باشد. اکنون بفرمایند که زیاده ازین چه نقصان باشد که اشیاء مذکوره را متمم نتوان گفت.

### بحث کان ناقصه

«کان» را اگر ناقصه گویند مطلبش همین است که خواه منحواه لحاظ خبر ضروری است تا باقتران آن افاده و استفاده مطلب توان کرد.

باقی ماند اینکه اندرین صورت در

كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا وَضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا

چه فرق ماند که آنرا در عداد ناقصه شمرند و این رانه شمرند

### جواب

جوابش این است که صدور فعلی از کسی چیزی دگر است وقوع آن/ بر کسی دیگر چیز دیگر. اول هر فعل لازم است اگرچه متعدی باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی است. دو جهش همین بس است که در صورت اول خلاصه اخبار و مضمون جمله صدور فعل الضرب عن زید باشد و ظاهر است که اخبار ازین قدر التفاتی به جانب مفعول نخواهد. هان اگر غرض از سرد این قسم افعال اخبار از اعتبار ثانی بود آن وقت لحاظ مفعول ضروری است پس باعتبار اول هر فعل لازم و تام است و باعتبار ثانی هر فعل ناقص و متعدی و این دو اعتبار «در کان» هم جاری است. و همین است که قسمی را تامه نام نهادند

مگر چون استعمال "کان" در آن معنی بس قلیل است و باز آن معنی باین وجه که خبر از تحقق ذات فاعل میدهد نه صفت آن مفرد محض است که در مرتبه معنون بوی اضافه است هم در آن نیست تا غرض معتد به یان متعلق شود به مقابله معنی ثانی که مفاد ناقصه است و اضافتی است خالص نوع مبائن بنظر آمد و در ضرب و غیره هر چند معنی نقصان چنانکه دریافتی همان قدر باشد که در "کائی" ناقصه مگر چون غرضی باظهار و اخبار هر یکی ازین دو اعتبار متعلق میشود باز هر دو اعتبار اضافه محض بودند "کان" را دو قسم کرده.

یکی را تامه و ..... دیگر را ناقصه بهر تمیز نام نهادند. و در "ضرب" و غیره این فرق نقصان و تمامی چندان نبود بلکه باعتبار هر دو معنی نقصانش برابر بود. اگرچه بتاویل صدور که خبر از تحقق فعل میدهد و در حق صدور آن فعل بمثابه زید است در حق "کان" تامه باعتبار اول تامه توان گفت.

الغرض تسمیه "کان" بنا قسه بغرض تمیز از "کان" تامه است نه بهر تمیز از افعال دگر یا آنکه "کان" ناقصه را به مقابله نسبت خبریه وضع کرده اند و باقی افعال را بهر محمول. غرض از ضرب زید همان است که از زید ضارب اگرچه اشاره به نسبت خبریه هم با هم چنانکه اشاره بسوی زمانه من بود در "کَانَ زَيْدٌ قَائِمًا يَضْرِبُ بَا" مقصود همان اظهار و اخبار نسبت است. اگرچه ضرورت اشاره بجانب محمول هم باشد. و چون اصل نقصان در هر مفهوم ناقص از نقصان نسبت می خیزد آنکه به مقابله نسبت موضوع بود به تسمیه ناقص از دیگران اولی است که نقص آنها در اصل موضوع که تعبیه

و تضمین فرمودہ باشد نہ آنکہ اصل موضوع لہ باشد۔  
 بہر حال در نقصان همچو مضامین کہ آنرا از فاعل و مفعول  
 وغیرہ متعلقات افعال ناگزیر است کلام نیست بلکہ افعال لازمہ ہم  
 قطع نظر از فاعل ناقص اند۔ الغرض ہر کہ متمم چیزی است و مقوم  
 آن۔ آن چیز ہی آن ناقص است۔ پس آن چیز اگر در چیز نفی یا  
 اثبات آید ہمہ متممات آن درہماں چیز باشند۔ و ہر حکمیکہ  
 بجهت وقوع آن دران چیز متفرع شدنی است ہمہ را فرا گیرد۔ اگر  
 عموم است درہمہ راہ بابدو اگر خصوص است درہمہ۔ چون این  
 کلام بغرض تحقق نقصان مذکور بود و تحقق نقصان مذکور بغرض  
 تنقیح و تحقیق چیز و تشریح وقوع دران اکنون لازم آن است کہ باز  
 پس گردیم و از اصل مطلب گوئیم۔

## اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آگ اور سوزش اور گرمی میں سبب و سبب اور سبب کا  
 علاقہ جیسے بادل ہارش کا سبب ہے اور ہارش سبب۔ ہارش اور بادل میں سبب اور سبب کا تعلق  
 ہے۔ مترجم اور سبب کا تعلق ہے یا پانی، پیاس کے بھنے، سیرابی اور غرق ہونے  
 وغیرہ آثار معلومہ میں ایک علاقہ درمیان میں پوشیدہ رکھا ہے۔ اسی طرح اختیاری  
 افعال اور بعض نتائج کے درمیان میں قدرت نے ایک تعلق قائم کر دیا ہے۔ دنیا کے  
 گھر کے فوائد ہم خود دیکھتے ہیں اور قیامت بعد آخرت کے گھر کے ثمرات سچے مخبروں  
 یعنی انبیاء علیہم السلام کی صداقت کے اعتماد پر ہم اس طرح ایمان رکھتے ہیں جس طرح  
 خبروں اور واقعات کے دیکھنے والوں کی خبروں پر تا بیٹاؤں کو یا غیر حاضرین کو غائب  
 چیزوں کے سننے والوں کی خبروں پر یقین حاصل ہوتا ہے مگر جیسا کہ ان افعال میں کہ  
 بہت سے فوائد دنیوی ثمرات کے ان پر متفرع ہوتے ہیں۔ ہمیشہ ہی ایک سے تمام

مذکورہ فوائد اس پر حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ ثمرہ اور کسی جگہ دوسرا حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ان افعال میں جن میں بہت سے فوائد دینی ثمرات کے ان پر عائد ہوتے ہیں وہ تمام ثمرات ہر جگہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ وہ حاصل ہوتے ہیں ہاں جیسا کہ کبھی کبھی دنیاوی کاموں میں تمام ثمرات یا اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی طرح دینی افعال میں تمام فوائد و منافع اور اغراض کسی ایک جگہ میں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً دہلی جانے میں جس طرح کہ بہت سے اغراض مثلاً تجارت، خرید و فروخت اور بزرگوں اور دوستوں سے ملاقات، کمال حاصل کرنا اور سیر و تفریح وغیرہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن اکثر مواقع میں ان فوائد میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ تمام۔ ہاں بعض افراد میں نادر طور پر یہ تمام فوائد یا ان میں سے اکثر جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح روزہ اور نماز، حج اور زکوٰۃ میں بہت سے منافع مثلاً اللہ کی خوش نودیاں حاصل کرنا، جنت میں داخل ہونا، جہنم سے نجات پانا، آنکھوں کی ٹھنڈک اور دلوں کو لذت، برکتوں کا حصول، بلیات سے حفاظت، لوگوں کی نظروں میں عزت، بے حیائی اور بدکاری سے پرہیز کے سبب احادیث میں خبر دیئے گئے امور کی توقع ہے لیکن ہر دینی معاملے میں یہ فوائد حاصل نہیں ہوتے بلکہ جو شخص اس ایک چیز کو اپنا مرکز امید بناتا ہے، اس کو یہ اور جو شخص کسی اور چیز کو اپنا مقصد خیال کئے ہوئے ہے اس کو وہ حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں کبھی کبھی یہ سب چیزیں اور یا ان میں سے اکثر بیک وقت نقد پجاتی ہیں بالخصوص جو شخص اللہ تعالیٰ کی رضا پر ایسا بھروسہ رکھتا ہو کہ باقی تمام تمنائیں اس توکل کی بڑی دولت کے صدقے میں اس طرح پوری ہوتی ہیں کہ گندم کے خواہش مند کو تخم ریزی کے بعد گندم کے ساتھ بھوسا بھی مل جاتا ہے۔

الحاصل قدرت نے ہر ایک کام متعدد مقاصد کے لئے مقرر کیا ہے کہ اس کام کے کرنے سے ان مقاصد کی توقع رکھ سکتے ہیں نہ اس کے سوا کی (مثلاً) پانی سے گرمی اور پیاس دور کرنے کی امید رکھنی چاہئے نہ کہ جلانے اور پکانے کی اور آگ سے کسی

چیز کو جلانے اور کھانے پکانے کی اُمید رکھنی چاہئے نہ کہ ٹھنڈک پہنچانے اور پیاس بجھانے کی۔ پھر ہر فعل سے مقرر مقاصد میں سے وہی مقصد جو کہ پیش نظر ہوتا ہے حاصل ہوتا ہے اور اگر کوئی اور مقصد بھی حاصل ہو جائے تو اتفاقی بات ہے جو ضمن میں حاصل ہو گیا۔ جب پھونس یا جلانے کی لکڑی کو فقط جلانا ہی پیش نظر ہو تو اس وقت کھانے پکانے کا حساب نہیں کرتے۔ اور جب کھانا پکانا اصل مقصد ہو تو اس وقت صرف کسی معلومہ پھونس یا لکڑی کے جل جانے کا حساب نہیں پوچھا جاتا چاہئے۔ اسی طرح روزے، نماز اور دوسری عبادتوں میں بھی حقیقت کا تصور کرنا چاہئے اور ”وَأَنفَا لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَىٰ“ (حدیث) کا بھید معلوم کرنا چاہئے۔

اس تقریر سے دو باتیں معلوم ہوئی ہوں گی۔ ایک تو یہ کہ ہر کام کی کوئی ایک یا کئی غرضیں وابستہ ہوتی ہیں کہ وہ کام ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور اس فعل اور ان اغراض کے درمیان اس طرح کی ضد اور غیریت ہے جیسی کہ نیت اور فعل میں ہے۔ دوسرے بات یہ معلوم ہوئی کہ ”الما الاعمال“ اور ”انما لكل امرأ ما نوى“ سے ان امور کی نفی مقصود ہے جن کی نیت نہیں کی گئی اور ان کاموں کا اعتبار نہ کرنا ہے نہ کہ افعال کے نتائج کا انکار کیونکہ اس بحث سے ہماری بات علیحدہ ہو کر گزرتی ہے۔ باقی اس فعل کے واقع ہونے کی بداہت اور ضرورت خود سابق بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ ان دونوں باتوں سے نیت کا معنی نکاح، طلاق، غلام کو آزاد کرنے کی دل میں نیت نہ بھی ہو لیکن زبان سے قبول کر لینے، طلاق دے دینے اور غلام آزاد کر دینے سے نکاح، طلاق اور آزادی ہو جائے گی۔ مترجم کا نکاح، طلاق اور عناق میں عدم اعتبار کا جواب بھی تم نے معلوم کر لیا ہوگا۔

## اجمال کی شرح

اس معنی کا حل یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور غلام کو آزاد کرنا سنجیدگی کا مطلب یہ ہے کہ خواہ سنجیدگی میں اور خواہ مذاق میں نکاح قبول کر لے گا یا طلاق دے گا یا غلام کو آزاد کر دے گا تو ان

اُمور کا وقوع ہو جائے گا۔ مترجم لکھ اور مذاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اُمور (نکاح، طلاق وغیرہ) ان دونوں کی حد و ہزل کے لئے مقرر کئے ہیں۔ کبھی اس کو صحیح نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت اس کو دل کا مقصد خیال کرتے ہیں۔ حاشا و کلام۔ کیونکہ یہ اُمور نکاح، طلاق اور عتاق تینوں اُمور اہمی مذاق اور متانت دونوں صورتوں میں ضروری طور پر واقع ہو جاتے ہیں اور یہاں لفظ ایجا سے مراد ”انما الاعمال بالنیات“ ہے یعنی اگر نیت نہیں ہے بلکہ صرف مذاق مقصود ہے تو وہ عمل متحقق نہیں ہوگا۔ مترجم لکھ مذاق کی صورت میں ان اُمور کا تحقق نہ ہونا اسی طرح معلوم ہے جس طرح اس کا متانت کی صورت میں باقی رہنا۔ باقی یہ ارشاد کہ

”تمن چیزیں لکھ پوری حدیث مع سند یہ ہے: ”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَكَحُ جِدُّهُ هُنَّ جِدُّهُ وَهَزَلُهُنَّ جِدُّ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ“

لیکن بعض روایات میں جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی میں ہیں نکاح، طلاق اور الرُّجْعَةُ کے الفاظ ہیں۔ یعنی یہ تینوں اُمور اہمی مذاق اور متانت و سنجیدگی دونوں صورتوں میں واقع ہو جاتے ہیں بخلاف بیع و شرا کے کہ وہ مذاق میں منعقد نہیں ہوتی۔ مترجم لکھ نکاح، طلاق اور عتاق ایسی ہیں کہ متانت میں اور ہزل میں واقع ہو جاتی ہیں۔“

اس دعوے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس دعوے کی تاکید کرتا ہے کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ ہر چند تینوں اُمور کا تحقق متانت میں اور اس کا تحقق ہونا اہمی میں جیسا کہ عقل اس کی شہادت دیتی ہے مسلم ہے لیکن متانت اور مذاق قلبی معاملات میں سے ہیں اور وہ تینوں اُمور نکاح، طلاق اور عتاق تہمتوں لکھ یعنی دنیا والوں کی طرف سے ایسے مواقع میں تہمتیں تراشی جاسکتی ہیں اور کسی کی زبان نہیں پکڑی جاسکتی چنانچہ حدیث میں اسی لئے فرمایا گیا ہے اِتَّقُوا مِنْ مَوَاضِعِ التَّهْمِ یعنی تہمت کے مواضع سے احتیاط کرو۔ مترجم لکھ کے مواضع میں سے ہیں کیونکہ دونوں جانبوں کے بہت سے منافع اور نقصانات اس سے وابستہ ہیں اور اس طرف کلام کا اصل مقصد اور اس کے پورے معنی یہی جد ہیں۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے محکمہ قضاء کی مصلحت یہی ہے کہ کلام کو اصل معنی پر محمول کریں ورنہ بہت سے اندیشے ظاہر ہوں گے جو شخص نقصان دیکھے گا وہ دل لگی کا بہانہ کر کے نکاح وغیرہ سے منہ پھیر لے گا اور دوسری بات یہ کہ صرف مدعی اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک کے کہنے پر گواہ کے بغیر دوسرے کو ملزم ظاہر کریں گے اور دنیا میں بہت سے فساد حلال اور حرام ہونے اور ظلم و ستم اور اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ظہور پذیر ہوں گے اور مدعی ہزل کی تکذیب کی صورت میں بھی اگرچہ اس قسم کے تھوڑے بہت فسادات نمودار ہوں گے لیکن نہ اتنے بلکہ اس اشتہار عام کے اعلان کی صورت میں ہزل کی نوبت ہی نہ آئے گی کجا فساد کی نوبت پہنچے۔ ہر شخص کو آغاز ہی میں انجام کی فکر دامن گیر ہو جائے گی۔

غرض یہ ہے کہ ان جیسے مواقع میں اگر داد و فریاد کی نوبت پہنچے گی تو دین کے قاضی صاحب ان معاملات کو نافذ کر دیں گے اور اسی مقام سے تمہیں اس مسئلے کی صحت بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر او باطن نافذ ہوتا ہے یا یہ کہ نکاح اگرچہ نہ ہوگا لیکن نکاح کے آثار تمام کے تمام متفرع ہوں گے اور اتنی سی بات میں نہ تو نقل کے اعتبار سے کوئی حرج ہے نہ عقل کے اعتبار سے۔ اگر ابر کی وجہ سے اُنٹیس کو چاند نہ دیکھا گیا تو مجبوراً تمیں روزے مکمل کرنے لازم ہوں گے اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی برکتیں تمیں کے چاند کے حساب سے نازل ہوں گی۔ اگرچہ واقع میں یکم شوال اور دسویں ذوالحجہ ایک روز پہلے ہو جائے۔ باقی عقل کے اعتبار سے اور موثر ﴿﴾ مثلاً آگ موثر ہے اور اس کے آثار کھانا پکانا، پانی گرم کرنا وغیرہ عام ہیں۔ مترجم ﴿﴾ سے آثار کے عموم اور ملزوم ﴿﴾ مثلاً آگ ملزوم اور پانی گرم کرنا، حرارت حاصل کرنا آگ کے لوازمات میں سے ہیں۔ مترجم ﴿﴾ سے لوازم کے عموم میں کوئی کلام نہیں ہے۔

الحاصل اس مقام پر ابھی تک ان عقود (یعنی نکاح، طلاق وغیرہ) کے واقع ہونے کے بارے میں کلام ہے نہ یہ کہ مذکورہ عقود نیت کے بغیر متحقق ہو گئے اور اگر متحقق ہو گئے تو پھر بھی اس سے زیادہ کیا ہے کہ امور خارجیہ میں سے ایک امر یا خود آثار نیت کے



بغیر متحقق ہو گئے نہ یہ کہ نیت تھی اور اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا۔

دراں حالیکہ ہم نیت اور اس کے معتبر ہونے کے آثار کے واقع ہونے کی ضرورت کے درپے ہیں نہ یہ کہ ہر فعل کے پائے جانے اور واقع ہونے کے لئے نیت درکار ہے۔ ہزار ہا کام بے اختیاری میں ہر شخص سے وجود میں آتے ہیں اور ہزار ہا اختیاری کاموں میں بھول چوک کا اتفاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ نہ تو حدیث:

”انما الاعمال“ سے افعال کے اثرات کا متحقق نہ ہونا اور معتبر نہ ہونا ثابت ہے اور نہ حدیث: ”ثلث جدھن جدوھزلھن جد“ سے نیت اور اس کے آثار کا معتبر نہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔ وہ اور چیز ہے اور یہ اور چیز۔

### چھٹا مقدمہ

چھٹی بات یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے احکام کو منسوخ کر دینا اگر بشر سے ممکن نہیں تو درست ہے مگر اس کی تفسیر نقلیہ اور عقلیہ دلائل کی شہادت کے ساتھ نبی اور نیز امت سے اور اگلے اور پچھلے شخص سے جائز ہے کیونکہ تفسیر میں ان احکام کا اثبات ہے نہ کہ ان کا ابطال۔ تا آنکہ واجب اور ممکن کے درمیان فرق کی وجہ سے اس درجے میں کہ تمہیں معلوم ہے اس کا محال ہونا نظر آئے یا عقل سے بعید ہونا ظاہر ہو۔ ہاں برابر کے شکوک میں سے کسی ایک شک کا متعین کرنا کہ قرآن اور دلائل کے اعتبار سے ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت اور شرف نہ ہو، نبی کے سوا اور کسی سے ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ امر خداوند تعالیٰ کی مراد کی اطلاع کے بعد متصور ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ خداوند تعالیٰ کے دل کی بات کا پہچانا انبیاء کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”غیب کا جاننے والا ہے کہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے کسی برگزیدہ رسول کے“۔

اور یہی معنی مشہور حدیث کے ہیں کہ

”جس نے ﴿یہ اور دوسری حدیث من لفسر القرآن برانہ فلیتبا مقعدہ من النار۔

مترجم قرآن کی اپنی رائے سے تفسیر کی تو اس نے کفر کیا“۔ (حدیث)

الغرض وہ امر کہ (انسانی) رائے کا اس میں دخل نہ ہو۔ وحی کے بغیر اس کا علم تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ پس جو شخص نبی نہ ہو اور نبی علیہ السلام کے ذریعہ کے بغیر اس جیسے معاملے میں رائے زنی کرے تو وہ گویا کہ درپردہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر اس جیسے شخص کو کافر کہیں تو درست ہے۔ الحاصل عقلی اور نقلی دلائل کی شہادت کے ساتھ مجمل ﴿مجل وہ آیات ہوتی ہیں جن کے معنی واضح نہ ہوں۔ مترجم﴾ آیات کی تفسیر اگلے اور پچھلے علماء سے ہو سکتی ہے۔ اس کو نسخ پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔

### ساتواں مقدمہ

ساتویں بات یہ کہ زمانے کے آگے اور پیچھے ہونے کے اعتبار سے بنی آدم کے افراد میں علم کی زیادتی اور کمی اور عمل کی بزرگی اور اس شرف کے فقدان کا فرق نہیں ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے کسی کا پہلے ہونا علم و عمل میں شرف کا باعث نہیں ہو سکتا، ورنہ گزشتہ انبیاء تو درکنار اگلے زمانے کے عوام خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین سے افضل ٹھہریں گے۔ اور اس طرف ہم اور تم جیسے آئندہ کے اولیاء اور حضرت امام مہدی رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سبقت لے جائیں گے۔ نہیں بلکہ علم کی بزرگی عقل و فہم کی عمدگی اور عمل کا شرف، ہمت کی چستی اور شستگی پر ہے۔ ہاں اتفاقات سے اکثر متقدمین کو ان دونوں عزتوں کے سامان میسر آئے اور متاخرین کو وہ سامان حاصل نہ ہوئے مگر ان سب کے باوجود، خداوند تعالیٰ کا فضل ابھی تک اسی طرح بے انتہا ہے۔ ہر زمانے میں ایک دو آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے دامن میں لے لیتا ہے کہ متقدمین کے لئے وہ شخص ﴿انہی لوگوں میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ اگرچہ تیرہ سو سال بعد پیدا ہوئے لیکن کتنے ہی متقدمین علماء سے علم میں افضل ہیں۔ مترجم﴾ قابل رشک بن جاتا ہے۔ ہاں زمانے والے حسد انگیز معاملات اور تہمت لگانے والے واقعات کی وجہ سے کہ ان کے پیش زلمر ہوتے ہیں۔ زیادہ کچھ ان کے پیچھے نہیں چلتے ہیں کہ اگلے لوگوں کی خوبیاں سننے کی وجہ سے جو کہ متقدمین نے روایت

کی ہیں اور ان کے مقابلے میں دوسروں کی خوبیاں (سننے کی وجہ سے کہ ان کی خوبیوں کی روایت کے اسباب اکثر مفقود ہو جاتے ہیں۔ متقدمین کی اقتدا کرتے ہیں لیکن جو لوگ حقیقت شناس سمجھ رکھتے ہیں، زمانہ کے آگے پیچھے ہونے سے قطع نظر ہر (قابل) شخص کے افعال اور اقوال پر جداگانہ نظر ڈال کر مرتبوں کا فرق کرتے ہیں اور ہمیں سے وہ بات نکلی ہے کہ کہی ہے:

”آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں اور گفتگو آدمیوں سے نہیں پہچانی جاتی۔“

### آٹھواں مقدمہ

آٹھویں بات یہ ہے کہ جو لوگ روشن فہم کے مالک ہیں یا اللہ نے ان کی عقل کی آنکھ کھول دی ہے۔ ان کی (بعض) باتیں اگرچہ ظاہر نظر میں آپس میں ایک دوسری کے خلاف دکھائی دیتی ہیں مگر اکثر یہی ہے کہ وہ باتیں باہم ایک دوسرے کے موافق اور معنی میں متحد ہوتی ہیں۔ ہاں دیکھنے والوں کی فہم کی کوتاہی کے باعث ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض (ع) قلندر ۛ قلندر صوفیاء کا ایک فرقہ ہے جو ذات خداوندی میں ڈوبا ہوا رہتا ہے اور مست رہتا ہے۔ یہ لوگ شریعت کے بظاہر پابند نہیں ہوتے۔ نماز بھی نہیں پڑھتے۔ ایک قسم کے دیوانے ہوتے ہیں جیسے بوعلی قلندر پانی پتی۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے خلیفہ تھے۔ بہت بڑے عالم تھے لیکن قلندری میں مست ہو کر داڑھی بھی منڈوا دی تھی مگر یہ لوگ قابل مواخذہ نہیں ہوتے اور اولیاء اللہ ہوتے ہیں ۛ جو کچھ کہتا ہے دیکھ کر کہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا ہے:

”مؤمن کی فراست سے محتاط رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔“ (حدیث)

(یہ حدیث) جائے غور ہے۔ جو لوگ آفتاب اور دوسری روشن چیزوں کے نور کے ذریعہ دیکھتے ہیں ان کے تمام ادراکات الا ماشاء اللہ صحیح اور ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں اور جن کے ادراک کا سرمایہ نور خداوندی ہوتا ہے وہ غلط راہ چل پڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ان جیسے لوگوں میں مخالفت

کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر خلاف مفروض فہم میں کوتاہی یا عقل کی نگاہ میں کوئی کدورت ہو تو (پھر) کیا عجب ہے (کہ مخالفت ہو)

الغرض جیسا کہ سر کی آنکھ کے ادراکات میں ”بھینگاپن“ (بھینگائی) اور گرد و غبار اور دوسرے مشہور اور معلوم اسباب جو کہ کم ہی ہوتے ہیں۔ غلط کاری کا موجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل کی آنکھ کے ادراکات میں وہم و خیال اور خصلت و عادت وغیرہ اسباب اور مشہور حالات غلط کاری اور کج بینی کا باعث ہو جاتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ان جیسے افراد میں یہ امور علم کے قلیل الوجود اور غیر لازم عوارض میں سے ہیں نہ کہ عوارض لازمہ یا کثیر الوجود میں سے تا آنکہ صحت کا احتمال مغلوب ہو جائے اور جو کچھ ظاہری نظر میں آئے اس کو اصل قرار دے کر موافقت پیدا کرنے میں کوشش نہ کریں بلکہ مذکورہ وجہ کے باعث ضروری ہے کہ کوتاہ نظر لوگوں کی مانند بزرگوں کے اقوال میں حتی المقدور موافقت اور مطابقت تلاش کریں۔ ہاں اگر لاچار ہو جائیں تو پھر جو چیز دلائل سے نظر آئے اس کو اختیار کریں۔

### نواں مقدمہ

نویں بات یہ ہے کہ ایک چیز بہت سے اوصاف کے اعتبار سے بدل بدل کر اس پر متوارد ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز حرام یا حلال ہو جائے مثلاً وہ حیوانات جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ آیت ذیل کی دلیل کے باعث کہ:

”حرام ﴿یہ آیت سورہ مائدہ پارہ نمبر ۶، رکوع نمبر ۱، آیت نمبر ۳﴾ میں موجود ہے۔ مترجم ﴿

کیا گیا ہے تم پر مردہ جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور گلا گھٹ کر مرا ہو اور چوٹ سے اور گر کر مرا ہو اور سینگ سے مرا ہو اور جس کو درندوں نے کھالیا ہو مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا اور وہ جانور جو بتوں کے تھان پر ذبح کیا گیا ہو اور یہ کہ تم قسمت کا حال معلوم کرو تیروں (قسمت کا حال تیروں کے ذریعے معلوم کرنا بھی حرام ہے۔ کفار مکہ نے خانہ کعبہ میں قریش کے سب سے بڑے بت

ہبل کے پاس تیر رکھے ہوتے تھے کسی تیر پر اَمْرِنِی رَبِّی لکھا تھا اور کسی پر نَهَا نِی رَبِّی ، لہذا ان کو جس کام کے کرنے میں تردد ہوتا تھا تیر کو نکالتے تھے۔ اگر اس پر اَمْرِنِی رَبِّی میرے رب نے اس کام کے کرنے کا حکم دیا نکل آتا تھا تو کر لیتے تھے اور اگر نَهَا نِی رَبِّی میرے رب نے منع کیا تو اس کام کو نہ کرتے تھے۔ (تفسیر علامہ شبیر احمد عثمانی) حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اور بعض نے ان تَسْتَقْسِمُوا بِالْاِزْوَاجِ کا ترجمہ یہ کیا ہے ”اور یہ کہ تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے“ یعنی زمانہ جاہلیت میں ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کرنے میں یہ تیر استعمال ہوتے تھے اور وہ ایک جوئے کی صورت تھی۔ (علامہ عثمانی)۔ مترجم کے ذریعے۔“

بہت سے اسباب کی وجہ سے (مذکورہ بالا جانور) حرام ہو جاتے ہیں اور اگر آیت میں مذکورہ اسباب دو یا تین قسموں کی طرف لوٹ جاتے ہیں تاہم موت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور تھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کے بارے میں نوعی اختلاف میں کوئی شبہ نہیں ہے پھر کسی کا حلال جانور کے غضب کرنے یا جلالہ (اگر کوئی کسی کی مرغی چھین کر کھالے تو یہ غضب کی گئی مرغی حرام ہے اور اسی طرح جلالہ (جو گندگی کھائے) مرغی یا گائے وغیرہ اگر نجاست خور ہوں اور ان کی اکثر غذا گندگی ہو تو ان کا بھی کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر تین دن بند کر کے پھر ذبح کیا جائے تو جائز ہے۔ مترجم (کا آجانا) مسلم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس پیشاب، پاخانہ، شراب اور خون وغیرہ نجس اشیاء میں حلال جانوروں کا گوشت پکا یا جائے تو اس وقت بھی اس گوشت کی حرمت میں تاثر نہ ہوگا۔

### دسواں مقدمہ

دسویں بات یہ ہے کہ کسی موصوف کو گزرے ہوئے اوصاف اور آنے والے اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تعبیر نہ صرف ہمارے حرف میں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے محاورات بھی اس عرف میں شریک ہیں اور ان جیسے استعمالات پر گواہ ہیں (چنانچہ) باطل معبودوں پر قیامت کے وقت شرکاء کا بولا جانا جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد

فرماتے ہیں: ”تمہارے وہ شرکاء کہاں ہیں جو تم اپنے زعم میں خیال کرتے تھے“۔  
ماضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ باعتبار حال کے اور لفظ مٹھوئی کا اطلاق جہنم پر اس آیت:  
”براہوگا مٹھوئی کافرین کا“ استقبال کے اعتبار سے ہے۔

## گیارہواں مقدمہ

گیارہواں مقدمہ یہ ہے کہ ضمناً کسی کا ذکر نہ صرف متاخرین علماء کی عادت ہے بلکہ متقدمین بھی اس استطرادی ذکر میں متاخرین کے ساتھی ہیں بلکہ متقدمین اپنے پہلو میں اللہ تعالیٰ کے کلام اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو معمولی مناسبت کی وجہ سے ایک بحث سے دوسری بحث میں منتقل کر دیتے ہیں۔

## برسر مطلب

جب یہ گیارہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو اب ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔

## اصل مدعا

سنئے آیت ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ“ میں مَا کا لفظ عام الفاظ میں سے ہے (یعنی ہر وہ جانور کے معنی میں) اور اگر فرض کر لو اس کو ہم موصوفہ کہیں (یعنی ایسا جانور) اور موصولہ نہ مانیں تو پھر بھی نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے ما عام ہو جائے گا کیونکہ اثبات و نفی میں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اور ظاہر ہے کہ ”خُورِمَتْ عَلَيْكُمْ“ تا ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ“ اور ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ آیا ہے دونوں آیات حکم حرمت میں برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف عام اور خاص کا فرق ہے۔

(پہلی آیت عام اور دوسری خاص ہے) الغرض اس آیت میں:

”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ میں دو احتمال ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے کھانے سے منع کرنا

مقصود ہے اور اللہ کا نام نہ لینے سے، خدا کے نام کے ذکر کا عدم اعتقاد میں، اس ذبیحہ میں خدا کے استحقاق کا نہ ہونا اور بتوں کا مستحق ہونا اور ان بتوں کا خدائی میں الوہیت کے آثار میں شریک ہونا یہاں تک کہ عبادات کا ایک حصہ ان بتوں کے لئے جدا کر دیا ان کو سجدہ کیا اور نذریں چڑھائیں۔ ان بتوں کے نام پر جانور ذبح کئے۔

اس صورت میں یہ (اللہ کا جانور پر ذبح کے وقت) نام نہ لینا اس نام نہ لینے کے قبیل سے ہوگا کہ جو آیت ”لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا“ سے مفہوم ہے جیسا کہ وہ ذکر نہ کرنا اور ہے اور یہ ذکر نہ کرنا جو کہ ضعیف مؤمنوں میں ہے اور اسی طرح خدا کے نام کا ذبح کے وقت نہ لینا کہ موحد مؤمنوں سے بھول کر یا جان کر اتفاق ہو جائے اور بات ہے اور وہ خدا کا نام ذبیحہ پر نہ لینا جو کہ بتوں کے معتقدین سے ظہور میں آتا ہے دوسری بات ہے۔ اس تقدیر پر یہی آیت کہ بظاہر امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مخالف معلوم ہوتی ہے، قصداً متروک التسمیہ جانور کی حلت کا ماخذ کہ ان کے نزدیک حلال ہے، ہو جائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خدا کا کلام اپنے ظاہر پر ہے۔ عام اس سے کہ خدا کا نام، بتوں کے نام پر نذر کرنے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو یا کسی اور وجہ سے۔ اس مفروضے کی بناء پر پھر دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ جانور کے ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جان بوجھ کر یاد نہ کرنا مراد ہو اور ”لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ“ کا مقصد اللہ کے نام کا ترک کر دینا ہو۔

(۲) دوسرے مطلق اللہ کا نام نہ لینا عام اس سے کہ جان بوجھ کر ہو یا بھول چوک سے ہو۔ دوسرا یعنی اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام جان کر یا بھولے سے چھوڑ دیا تو امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ (مترجم) احتمال امام احمد (ابن حنبل) علیہ الرحمۃ کے مذہب کا ماخذ ہے اور ظاہر معنی بھی یہی ہیں اور پہلا یعنی اللہ کا نام ذبیحہ پر بھولے سے نہ لیا تو ”لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ میں شامل نہیں وہ ذبیحہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے۔ مترجم احتمال مذہب حنفی کا ماخذ ہے اور غور و فکر کے

اعتبار سے شق دوم کے پہلے احتمال کی بہ نسبت یہی احتمال زیادہ قوی ہے۔  
 اس کی قوت کی وجہ محتاج بیان نہیں ہے کیونکہ ہر کس و نا کس پر واضح ہے کہ روزے اور نماز اور دوسری فرض عبادات میں بھی، بھولنے والا بھول کے وقت تک مرفوع القلم ہے۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کا حکم اس سے کئی درجہ نیچے ہے۔ اس حکم میں وہ شخص کیوں قابل معافی نہ ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ مذکورہ عبادات نماز، روزہ وغیرہ آیت ذیل کے اشارے کے مطابق ”اے لوگو عبادت کرو تم اپنے رب کی جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تا کہ تم پر ہیزگار بن جاؤ۔“ (قرآن کریم)

دوزخ اور دوسری بلیات سے نجات یا تقویٰ کے مقام میں مختلف احتمالات کی بناء پر داخل ہونا مطلوب ہے اور اس جگہ اللہ تعالیٰ کا مقدس نام لینا کھانے کی حلت اور اباحت کی غرض سے ایسا ہی ہے جیسا کہ بھول کی وجہ سے روزہ اور نماز عبادتوں کا چھوٹ جانا مطلب اور مقصد اور مذکورہ غرض کے حصول میں قادر نہیں ہے جیسا کہ تمام جانتے ہیں کہ بھول کر وقت ذبح بسم اللہ کا چھوٹ جانا اس مقصد میں کہ وہ عبادات کے غرض مقصود تک نہیں پہنچ سکتی کس طرح قادر ہوگا۔

حاصل یہ کہ جیسا کہ: ”أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزُّكُوةَ“

اور اس جیسی آیات میں عقلی استثناء کے ساتھ کہ نصوص منقولہ اس پر گواہ ہیں بھولنے والے کو ان خطابات سے مستثنیٰ رکھا ہے تو اس (مقام ذبح) میں بھی اس استثناء کو کام میں لانا چاہئے اور اس کی قوت کی وجہ شق اول کی نسبت یہی ہے کہ مجازی اور التزامی معنی کسی ضرورت کے تقاضے کے بغیر حقیقی اور مطابقی معنی پر مقدم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ مطابقی معنی کے اعتبار سے ”مَا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جانور کہ اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام یاد نہ کیا جائے۔ ”مَا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ“ میں داخل ہے۔ اس کے ساتھ اگر خدا کا نام لینے کی شرط نہ لگائیں جیسا شافعی اور مالکی مذہب کا مقتضاء ہے



(تو اس وقت) حاصل مطلب یہ ہوگا کہ (ذبح کی) پاکیزگی اور (اس کی) حلت خدا کے نام کے اثرات میں سے نہیں ہے یا یہ (مطلب ہے) کہ خدا کو (ذبح کے وقت) یاد کرنے کو حلال اور پاکیزہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف ذبح کا عمل خواہ کسی طریقے سے بھی ہو اس بارے میں کافی ہے۔

اس صورت میں ذبح کے وقت خدا کے نام کا ذکر فرض ہو یا مستحب ایک علیحدہ حکم ہوگا کہ اس نام کے ترک کر دینے اور اس کے نہ لینے سے جانور کا حلال اور حرام ہونا کسی حساب میں نہیں ہے اور اگر کسی حساب میں ہے تو اللہ کے نام کے ذبیحہ کے ساتھ شامل ہو جانے سے محض برکت حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ حلال غذا کے کھانے کے وقت بسم اللہ کہنے پر ہمیں برکت کی اُمید ہوتی ہے یا پانی وغیرہ پر دم کرانے میں ہم توقع رکھتے ہیں نہ یہ کہ اگر خدا کا نام کوئی نہ لے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا لیکن جیسا کہ اس طرف یہ اثر ہے اللہ کے سوا کا نام لینے میں بھی اگر کوئی اثر ہوتا ہے تو وہ بالائی ہوتا ہے کہ فعل ذبح کے اندر اس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بیع فاسد اگر کسی نے اپنی بکری بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ میرا ہے تو ایسی بیع فاسد کہلاتی ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کو فاسد کر دے۔ فاسد بیع کہلاتی ہے۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدار کے قبضے میں نہ آجائے تب تک وہ خریدی ہوئی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیا تو ملک میں آگئی لیکن حلال اور طیب نہیں ہے اس لئے اس کو کھانا پینا یا کسی اور طرح کام میں لانا درست نہیں بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ دوبارہ صحیح طور پر بیع کریں (شامی جلد نمبر ۴، ص ۵۲) ﴿

کی طرح جس میں عقد بیع کے ساتھ کوئی ناجائز شرط لگائی جاتی ہے نہ یہ کہ بیع ﴿ جو بیع شرع میں بالکل بھی غیر معتبر اور لغو ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خرید ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں ایسی بیع کو باطل کہتے ہیں مثلاً تالاب کی مچھلیوں کی بیع باطل ہے جب تک پکڑ کر نہ دی جائیں بیع منعقد نہیں ہوگی۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ خریدنے والا اس کا مالک نہیں ہوا بلکہ اس کا مالک بیچنے والا ہی رہے گا لہذا خریدنے والے کو نہ تو اس کا کھانا جائز ہے اور نہ کسی کو دینا جائز ہے۔

فتاویٰ عالمگیری کے باطل کی مانند عین عقد میں داخل ہو غیر اللہ کے نام لینے کا اثر اگر ہوتا تو مکروہ ہوتا نہ کہ سخت حرام کہ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ کی وضاحت کے بعد اِنَّهٗ لَفِسْقٌ کی قسم کے ذریعہ اس پر مہر لگادی ہے۔ یہ ضمنی کلام تھا کہ تقریر کے بعض گوشوں میں ان شاء اللہ تعالیٰ کام آئے گا۔ اصل مطلب یہ ہے کہ جملہ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ ٹھیک ”لَا تَأْكُلُوا“ کے معنی میں ہے اور آیت مذکورہ اپنے معنی کے اعتبار سے۔

”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ“

کی آیت کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتی ہے اور اگر پہلی آیت دوسری آیت کے ساتھ علاقہ نہیں رکھتی ہے بلکہ یہ چیز اور ہے اور وہ اور تو پھر بھی ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ کے ”لَا تَأْكُلُوا“ کے معنی میں ہونے میں شبہ نہیں ہے اگر سمجھ ہے تو سب کچھ آسان ہے۔ ورنہ سب باتیں دُشوار ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ جو کام ”لَا تَأْكُلُوا“ نے کیا ہے وہی عمل (جانور کی حرمت کا) ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ نے کیا ہے اور اسْمُ اللّٰهِ کو علیہ سے پہلے لا کر خدا کا نام یاد کرنے میں مسئلہ کو محصور کر کے اس ذبیحے سے کہ جس پر صرف غیر اللہ کا نام یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لینا منع فرما دیا ہے۔ چنانچہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيغْيِرِ اللّٰهِ“ میں تصریح کے ساتھ اس سے باز رکھا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں آیات کریمہ ایک دوسری کے ساتھ بغل گیر ہیں۔ اگر کوئی فرق نکالیں بھی تو اس سے زیادہ نہیں نکال سکتے کہ آیت ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ“ کو اور اس ذبیحے کو بھی شامل ہے کہ سرے سے اس پر بالکل کسی کا نام لیا ہی نہ ہو اور آیت ”وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ جس وقت کہ حرمت کو ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيغْيِرِ اللّٰهِ“ کے ساتھ چسپاں کریں تو ان دونوں قسموں کے دونوں قسموں سے مراد ایک تو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور نہ کسی اور چیز کا اور دوسری قسم مُردہ جانور ہے۔ مترجم کے سے خالی ہو کر باہر آتی ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ فرق صلہ کے عام اور خاص ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ ایجاب اور سلب کی اس میں بالکل مداخلت نہیں ہے۔ تاہم اس کے نام سے نامزد کریں۔ پس اگر ”مَا“

اٰهْلٌ بِهٖ“ میں مَا موصولہ ہے تو یقیناً مَا عام ہوگا۔

اور جو کچھ صلہ میں ہوگا اگرچہ وہ نکرہ کے حکم میں ہوگا لیکن وہ مَا عام ہو جائے گا جیسا کہ استغراق کا ”الف۔ لام“ نکرے کو عام بنا دیتا ہے چنانچہ فنون عربیہ سے واقف جانتے ہی ہیں۔ پھر وہ عموم ذبائح کے انواع و افراد کے اعتبار سے ہوگا اور ذکر کے اوقات کے اعتبار سے بھی۔ کیونکہ ”ذکر“ کے مصدری معنی جو کہ لَمْ يَذْكُرْ میں پوشیدہ رکھے ہیں اس کے نفی کے سیاق میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہو گئے اور ذکر خدا کے حصر کا اس نے فائدہ پہنچایا اور اگر مَا (آیت مذکورہ میں موصولہ نہیں بلکہ) موصوفہ ہے اور سب جانتے ہیں کہ موصوفہ نہیں ہے تو (اس وقت) ”مَا اٰهْلٌ“ کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے مَا کو عام نہیں کہہ سکتے۔

مگر جس وقت کہ حرمت کے سیاق میں جو کہ ”لَا تَاْكُلُوْا“ کے ساتھ اپنے معنی میں برابر میں رکھ کر غور کیا جائے تو اس وقت سمجھ دار آدمیوں کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ مَا اگرچہ موصوفہ اور نکرہ ہو مگر اس کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے وہی عموم جو کہ تھا لوٹ آیا اور جب مَا عام ہو گیا تو اس کی صفت بھی جو کہ ”مَا اٰهْلٌ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ“ ہے عام ہوگی کیونکہ موصوف ہونے کا پہلا تقاضا ہی یہی ”عام“ ہونا ہے۔ دوسرے موصوف (یعنی مَا) کا سیاق نفی میں واقع ہونا خود صفت کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو کچھ محمول کے متممات اور اس محمول کے مقومات سالبہ میں ہوتے ہیں وہ سب نفی کے سیاق میں ہوتے ہیں۔

میری غرض اس کلام سے یہ ہے کہ ہر حادث کے لئے مکان اور زمان اور فاعل اور مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس وہ ہر مفہوم بلکہ حاوٹے کے مصادیق کے مفہومات میں سے ہو اس کا سمجھنا اشارہ کی گئیں اشیاء کے سمجھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا خواہ وہ تعقل اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔

اب فرمائیں کہ اس سے زیادہ اور کیا نقصان ہوگا کہ مذکورہ اشیاء کو متمم نہ کہہ سکیں۔

## کان ناقصہ کی بحث

کان کو اگر ناقص کہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ خواہ مخواہ (کان) کی خبر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اس خبر کو ملانے کے ساتھ مطلب کا خود فائدہ حاصل کرنا اور دوسروں کو فائدہ پہنچانا حاصل ہو سکے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں کَانَ زَيْدٌ قَانِمًا اور ضَرْبٌ زَيْدٌ عمرواً میں کیا فرق رہا جب کہ کان والے جملے کو ناقصہ کی گنتی میں شمار کیا اور دوسرے کو نہ کیا۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی سے فعل کا صادر ہونا دوسری بات ہے اور اس کام کا کسی دوسرے پر واقع ہونا دوسری چیز ہے۔ اول کے (یعنی صادر ہونے کے) اعتبار سے ہر فعل لازم ہے۔ اگرچہ وہ متعدی ہو اور دوسرے جملہ کے اعتبار سے متعدی المحدثی ہے اور اس کی وجہ یہی کافی ہے کہ پہلی صورت میں خبر کا خلاصہ ہے اور (دوسرے) میں زید سے مار پیٹ کے فعل کے صادر ہونے کا مضمون ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اتنی بات کی خبر دینے سے مفعول کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس قسم کے افعال کے بیان سے دوسرے جملے کے اعتبار سے خبر دینی مقصود ہو تو اس وقت مفعول کا لحاظ ضروری ہے۔ پس پہلے اعتبار سے ہر فعل لازم اور تام ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر فعل ناقص اور متعدی ہے اور یہ دونوں اعتبار کان میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ (کان) کی ایک قسم کا ”کان تام“ نام رکھا لیکن چونکہ ”کان“ کا استعمال اس معنی میں بہت کم ہے اور پھر وہ معنی اس وجہ سے کہ فاعل کی ذات کے متحقق ہونے کی خبر دیتا ہے نہ کہ اس کی صفت کی ”محض مفرد“ ہے کہ اس کے ساتھ مرتبہ معنون میں اضافت بھی اس میں نہیں ہے کہ اس سے کوئی خاص غرض متعلق ہو اور دوسرے معنی کے مقابلے میں جو کہ کان ناقصہ کا حاصل ہے اور خالص اضافت ہے کہ نوع کے مغائر نظر آئے اور ”ضرب زید عمراً“ وغیرہ میں ہر چند نقصان کے معنی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے

اتنے ہی ہیں جتنے کہ کان ناقصہ میں۔ مگر چونکہ ان دونوں اعتبار میں سے ہر ایک کا خبر کر لے اور ظاہر کرنے سے ایک غرض متعلق ہے۔ پھر دونوں اعتبارات محض اضافت تھے اس لئے ”کان“ کی دو قسمیں کر کے ایک کا ”کان تامہ“ اور دوسرے کا ”کان ناقصہ“ پہچان کے لئے نام رکھا اور ضرب وغیرہ میں یہ کمال اور نقصان کا فرق اتنا نہ تھا بلکہ ہر وہ معنی کے اعتبار سے اس کا نقصان برابر تھا اگرچہ صدور تاویل سے جو فعل کے ثبوت کی خبر دیتا ہے اور صادر ہونے کے حق میں وہ فعل زید کی جگہ میں ہے لیکن ”کان تامہ“ کے حق میں پہلے اعتبار سے تامہ کہا جاسکا۔

الغرض ”کان“ کا ناقصہ نام رکھنا ”کان تامہ“ سے تمیز کے واسطے ہے نہ کہ دوسرے افعال سے تمیز دینے کے لئے۔ یا یہ ہے کہ ”کان ناقصہ“ کو نسبت خبریہ سے مراد یہاں ایسا تعلق ہے جو کان کے اسم کے متعلق کسی بات کی خبر دے رہا ہو جیسے کَانَ زَيْدٌ قَائِمًا میں کان کے اسم یعنی زید کے قیام کی قائما کے ذریعے خبر دی جا رہی ہے۔ یہی نسبت خبریہ ہے۔ مترجم خبریہ کے مقابلے میں وضع کیا ہے اور باقی افعال کو محمول ﴿علم نحو میں جس کا نام خبر ہے اس کو منطوق میں محمول کہا جاتا ہے۔ مثلاً کان زید قائما اور قائما خبر ہے لیکن منطوق میں قائما خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مترجم کے لئے۔

ضرب زید سے غرض وہی ہے جو کہ زیدٌ ضاربٌ سے ہے۔ اگرچہ نسبت خبریہ کی طرف بھی اشارہ ہو جیسا کہ زمانے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کان زید قائما یا ضارباً میں مقصود وہی نسبت کا اخبار اور اظہار ہے۔ اگرچہ ضرورت کی وجہ سے محمول کی طرف بھی اشارہ ہو اور چونکہ ہر ناقص مفہوم میں اصل نقصان، نسبت کے نقصان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ تو جو نسبت کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ ناقص نام رکھنے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ اولیٰ ہے کہ ان کے نقص کو اصل موضوع لہ میں رکھ دیا اور شامل کر دیا ہے نہ یہ کہ وہ اصل موضوع لہ ہو۔

بہر حال ایسے مضامین کے ناقص ہونے میں جن کو فاعل اور مفعول وغیرہ متعلقات

افعال ضروری ہیں، کلام نہیں ہے بلکہ لازم افعال بھی فاعل سے قطع نظر ناقص ہیں۔  
 الغرض جو بھی کسی چیز کو پورا کرنے والا اور اس کو قائم رکھنے والا ہے وہ چیز اس متم  
 اور مقوم کے بغیر ناقص ہے۔ پس وہ چیز اگر نفی یا اثبات کی جگہ میں آجائے تو اس کے  
 تمام متمات اسی چیز میں ہوں گے اور ہر وہ حکم کہ اس کے واقع ہونے کی وجہ سے اس  
 چیز میں متفرع ہونے کے قابل ہے سب کو احاطہ کر لے گا۔ اگر حکم عام ہے تو تمام میں  
 راہ پالے گا اور اگر خصوص ہے تو وہ بھی سب میں پہنچ جائے گا۔ چونکہ یہ کلام مذکورہ کی  
 کے تحقق کی غرض سے تھا اور مذکورہ نقصان کا تحقق چیز کی تحقیق اور تنقیح کی غرض سے اور  
 اس خبر میں واقع ہونے کی تشریح کی وجہ سے تھا اس لئے اب یہ ضروری ہے کہ ہم پھر  
 (اصل مضمون کی طرف) واپس ہوں اور اصل مطلب بیان کریں۔

### مراجعت بسوئے اصل مطلب

چون جملہ ” لَمْ يُدْكَرِ اسْمُ اللَّهِ ” منفیہ است و اصل منفی ذکر  
 است اوقات و ازمان کہ از متمات آن است. چہ ذکر امری است  
 زمانی نیز منفی خواہند بود. و بدین وجہ ذکر باعتبار اوقات عام  
 خواہد بود. و اگر طالبی را بنیال آید کہ از مان و اوقات ذکر  
 مذکور نیست و ہر چہ مذکور نیست آنرا داخل در چیز و سیاق  
 نفی شمردن نشاید تا عموم لازم آید.

### جواب

جوابش این است کہ ہمچو رَجُلٌ کہ نکرہ است و برہر انسانی  
 کہ باشد اطلاقش صحیح است. ذکر نیز نکرہ است و برہر ذکری  
 کہ باشد اطلاقش درست و پیدا است کہ ذکر ہر دم را ذکر توان  
 گفت و فردی از افراد ذکر توان خواند پس در صورت وقوع ذکر  
 در چیز نفی کہ بوجہ تضمن ” لَمْ يُدْكَرِ ” لازم آمدہ لا جرم عموم ذکر

لازم خواهد آمد. و ازین عموم، عموم اوقات و ازمان ذکر ضروری خواهد شد. مع هذا اگر فعلی با فاعل خور پیوسته خبری از اسناد فعل، بفاعل بگوش سامع رسانیده و ازین طرف مطمئن گردانیده باری از طرف تعیین زمانه همان تردد طلب بحال خود است.

اگر پس از سوال یا قبل آن از آن هم گفته شود آن زمانه لا جرم از متممات کلام سابق خواهد بود نه سخن مستقل که از سیاق نفی سابق دامن کشان به مقامی دیگر قرار گیرد و چون از تعیین زمانه هیچ نگفته اند و بدلالیت التزامی از زمان غیر معین از ازمان ماضیه خبر دادند که همانا نکره است پس بوجه دخول آن در چیز نفی معلوم عموم چرا لازم نیاید.

### خلجانی دیگر

أصول خلجانی دیگر ماند که شاید بدل خصوصیت پیشه بخلد لهذا بر آوردنش اول مناسب دیده شد. گوئنده رامی رسد که گوید کلمه "مَا" در "مَا أَهْلٌ بِهِ" و "مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" موصوله است لیکن چنانکه درین دو جمله موصوله گفتیم.

"كُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" نیز موصوله خواهیم گفت چه سواء نفی و اثبات در "كُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ" و در "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" هیچ فرق نیست همه ارکان متحد الماده اند. اندرین صورت بوجه عموم موصول چنانکه پیشتر گفته شد صله نیز عام خواهد بود. و قیاس نیز همین است. "الف لام" داخل بر اسم فاعل و مفعول منجمله موصولات است. و وقت دخول آن اسم فاعل که پیشتر نکره بود عام میگردد. و هم چنین جمله فعلیه

مثل "یاتینی" بدخول "الذی و من" و غیره موصولات عام میگردد . و همین است که حکم شرط میگیرد . حالانکه جمله فعلیه در حکم نکرات است . چنانچه داندگان میدانند .

الغرض کلمه "ما" در "ماذِکَرَ" نیز عام خواهد بود و صله اش که ذکر هست بوجه عموم موصول نیز عام خواهد شد و بوجه عموم زمانی در هر وقت که نام خدا گفته باشند خوردن حیوانات ما کول اللحم حلال گردد . عام است ازین که وقت ذبح گفته باشند یا وقت دیگر . و اگر درین جا تقید وقت ذبح خواهند کرد در لَا تَأْكُلُوا وَمَا أَهْلٌ نیز تقید وقت ذبح لازم خواهد آمد . چون از تقریر تحریر این خلجان فارغ شدیم به تحریر جوابش نیز می پردازیم .

## جواب

(۱) اوّل می باید شنید که در آیت "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ" و آیت "كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ" صله را بقید "علیه" مقید کرده اند و در آیت "مَا أَهْلٌ" صله را بقید به مقید نموده اند . چون در مفاد هر دو قید فرق بین است این مجموعه را بهمه و جوه بزان مجموعه قیاس نباید فرمود . عَلٰی رَا در ضرر استعمال میکنند و وقت اضرار ذبیحه همان وقت ذبح است و با را هر چند در معانی کثیره می آرند مگر این جا بهر استعانت آورده اند و مرجع "به" همان حیوان معلوم است که در هر وقت استعانت این کار بآن متصور است . بلکه

الشَّيْءُ إِذَا أُطْلِقَ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ (مقوله)

و میدانی که اطلاق حیوان یا اشاره بآن علی وجه الکمال اگر متصور است قبل از ذبح متصور است و چون کار و بهر ذبح بر حلق نهادند و



رانندند نتیجه این فعل چیست همین حیوانیتش را بودن میخواستند.

الغرض در "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا يَدُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ"

و "كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ"

اشعار وقت ذبح از الفاظ جمله می برآید نه از خارج و در

"مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ"

اشاره بوقت ذبح از هیچ کلمه فهمیده نمیشود. و اگر بالفرض محمل کلمه "علی" که بهر ضرر می آید فقط همین "اهلال" بهر ذبح گیرند و نیت و اهلال اضرار را هم منجمله اضرار قرار دهند البته "ما ذکر" و "مَا لَمْ يُذْكَرْ" نیز مثل "مَا أَهْلٌ" باعتبار اوقات عام باشد مگر ازین قدر عموم بجز این چه لازم آید که این چنین جانور انرا بخورید اما اینکه چگونه بخورید هرگز ازین کلام ثابت نیست نه صراحةً نه اشارهً. به نسبت این مضمون این کلام ساکن است. چنانکه.

"خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" از طریقه استعمال ما فی الارض

ساکت است. البته این وقت محمل امر.

"كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ"

به مقابله "مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ" که قربانی نام غیر باشد ترغیب اکل قربانیهها، نام خدا خواهد بود که قبل از ذبح برای او تعالی مقرر کرده باشند. غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل لازم نمی آید آن عموم بطفیل عموم کلمه "ما" بدست آمد. این عموم از کدام کلمه درست کنند. و چون این کلام از کیفیت اکل و مقدمات و مبادی آن ساکت است رجوع بشارع لازم آمد.

ازان طرف طریقه ذبح تعلیم فرمودند و هم خوردن بدست

راست و تسمیه وقت لقمه برداشتن و هیئت نشستن تعلیم فرمودند  
گو بعضی ازین کیفیات ضروری باشد و بعضی اولی و انساب و  
این را نیز بگذارید. ما می گوئیم صله همین کله ذکر ماضی مجهول  
است و زمان مشار الیها که بدالات التزامی از کلمه ذکر ماضی  
مجهول فهمیده میشود از لواحق و متممات آن است و به و علیه  
اگر از متممات و لواحق است مگر "بذکر علیه" و "به" دریافیم  
که تقیید باین قیود مقصود است. و چون در کلامی مقیدی را مسند  
یاسند الیه حکمی گردانند سنادش تنها بمطلق راجع نشود بلکه  
هیئت امتزاجی مطلق و قید که همانا مقید است مرجع و قیم آن  
اسناد نتوان شد بلکه ذکر نکردنش خود دلیل آن است که مرجع  
اسناد فقط مطلق است. مگر چون هر مطلق را از قیود ناگزیر است  
بضرورت ظهور در خارج لا جرم قیدی از آن قسم که باعتبار آن  
مطلق بود لاحق شود مگر آن قید در حق اسناد اتفاقی باشد.

### سخن دیگر

چون اینقدر محقق شد سخن دیگر میگوئیم صله و موصول در  
واقع مسند و مسند الیه میباشند پس صله اگر مقید است آن هیئت  
امتزاجی در حقیقت صله باشد نه مطلق بی قید. اندرین صورت  
عموم موصول بهمان هیئت امتزاجی سرایت خواهد کرد. نه در امور  
دیگر لیکن در صورت سرایت عموم در صله عموم صله بالعرض  
خواهد بود نه بالذات چنانچه ظاهر است هذا..... عموم  
خواهد بود که در موصوف بالذات است نه عموم دیگر موصوف  
بالذات در ما نحن فیه موصول است که عمومش باعتبار افراد

حیوانی است زیرا که مراد از "ما" در "مأذکر" و "مألم یذکر و ما أهلاً" همین حیوانات اند نه غیر نظر برین عموم صله نیز باعتبار افراد حیوانی خواهد بود نه باعتبار از مان صله و اوصاف دیگر که اندرین صورت قلب موضوع لازم خواهد آمد یعنی عموم صله که بوجه ذکر نکردن زمانه معین متوهم است چنانکه کم فهما را از مجملات این چنین عموم بفهم می آید، برعکس در موصول سرایت خواهد کرد. مگر چنانکه عموم موصول در صله سرایت میکند همچنین خصوص صله در موصولی همین کار میکند یعنی از عموم اصلی فرود آورده در ضمن قید صله مقید میگردداند. و این هیئت ترکیبی که از آن عام و ازین خاص پیوسته صورت ظهور گرفته مسند یا مسند الیه کلام می باشد. باز اگر آن کلام موجب است کلام مذکور در مفاد امتزاج صله و موصول عام باشد. و باعتبار قیود غیر مذکوره مجمل که تفصیلش در منقولات جز از کلام شارع متصور نیست چه هرچه کلام از آن ساکت است در حق مخبر عنه علی سبیلی البدلیة محتمل دلالتش از کلام امید نتوان کرد البته از متکلم باید پرسید و می باید شنید. و اگر آن کلام سلبی است مسکوت عنه مذکور که بوجه ضروری بودن علی سبیلی البدلیة یکی از احتمالات مدلول التزامی است، نیز داخل سلب خواهد بود.

وجهش اگر بررسی این است که تعمیم و تعریف و بهم اجمال و تنکیر یک جان اند که بدو قالب آرمیده اند و یک معنی است که بهر دو لفظ آفریده اند. چه پیدا است که از تعمیم تعیین لازم می آید. و میدانی که غرض از تعریف همین تعیین است و همین است

که لام استغراق را منجمله ادات تعریف شمرده اند و هم چنین نکره احتمالات کثیره غیر معینه گو صغیر ازین کیفیات ضروری باشد بعض اولی و انساب و اس رانیز گنجارید. مامی گوئیم صله همین کله که که علی سبیل البدایة برمدلول آن دارد می شوند در برابر دارد. مثلاً رَجُلٌ در جَاءَ نَبِيِّ رَجُلٌ احتمالات کثیره دارد که در وقت واحد مجتمع نتوان شد. آری علی سبیل البدایة "ومنع الخلو متخیلی" و متصور است. این یک "رجل" احتمال زیدهم دارد و هم احتمال عمر و بکر و غیرهم بس این یک مفهوم است که مظاهرش صدهامی توان شد و از سیاق کلام تعیین یکی هم ازان فهمیده نمی شود. آری بدلالات التزامی این قدر معلوم شد که لا جرم یکی ازان احتمالات باشد. چه تعین غیر معین منجمله لوازم ظهور بر مفهوم غیر معین است و همین است مفاد اجمال.

الغرض در اجمال و تنکیر باعتبار افاده عدم تعین هیچ فرقی نیست پس اگر کلام مجمل باشد و منفی آن احتمال غیر معین که بعینه مفاد نکره است بوجه وقوع آن در سیاق نفی عام خواهد شد پس ازین چون بجانب ما نحن فیه رجوع کردیم آیت:

“كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ”

را ثابت یافتیم. و درباره تعین وقت ذکر مجمل چه زمانه از ضروریات ذُكِرَ اسْمُ بَدِیْنِ وجه بدلالات التزامی این قدر دریافتیم که لا جرم این ذکر در زمانه از ازمان دووقتی از اوقات خواهد بود. لیکن تعیین آن وقت ازین کلام نتوان کرد.

نظر برین حسب قرارداد سابق یعنی تقریر هذا وهم بعض

مقدمات سابقه رجوع بشارع کردیم. ازاں طرف وقت ذکر مذکور همان وقت ذبح قرار دادند و این طرف آیت:

”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ وَإِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ  
را دیدیم که هر دو کلام سلبی است اگرچه بظاهر آیت  
إِنَّمَا حَرَّمَ وَ آیت ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ“ منجمله موجبات بنظر می آیند.

### شرح اجمال

شرح این اجمال این است که از ”حُرِّمَتْ“ درین آیات حرمت اکل مراد است و بدین وجه حرام را بغیر ما کول ”وَلَيْسَ بِمَا كُول“ تعبیر توان کرد. و این طرف مجموعه موصول وصله در حکم مطلق مع القید اعنی مقید است و آن همه صفت موصوف چه حمل معنوی در میان است و می دانی که صفت و موصوف اگر در طرف جمله و قضیه می افتد بار نسبت جمله بر مزاج مرکب می باشد. نه تنها بر مطلق یا قید.

اندرین صورت جمله ”إِنَّمَا حَرَّمَ الْخ“ و ”حُرِّمَتْ الْخ“ در قوت هذه المذكورات لیست بما کولة یا لا یوکل هذه المذكورات شد. نظر برین همه مذکورات در سیاق نفی داخل شدند. الغرض در نفی ماوّل که دریافتی و ایجاب ظاهری تحریم اگر فرق است فرق اعتباری است. مصداق و مفاد واحداست. بلکه مقصود بالذات اگر هست همین عدم اکل است که لاریب نفی است نه ایجاب.

اندرین صورت هر قدر که تنکیر باشد همان قدر تعمیم لازم آید.

تفصیل اجمال هر قدر که تنکیر باشد همان قدر تعمیم لازم آید، چه طور

تفصیل این اجمال آنکه نکره بجمیع الوجوه اگر هست مفهوم و شی و امثال ذلک است. ورنه اگر مفهومی بوجه نکره است بوجه

دیگر معرفه نیز باید گفت. مثلاً انسان و رجل و غیره اگر چه نکره است مگر نه بجمع الوجوه. مفهوم انسانیت که همانا مدلول مطابقی است از جمله ما عدا تمیز داده مدلول لفظ را در سرحد انسانیت معین و محصور گردانیده. آری ابهامی باعتبار افراد این ماهیت همان سان بجای خود است پس بقلر این ابهام تنکیر باشد و همین قدر بوجه وقوع در سیاق نفی تعمیم لازم خواهد آمد. یعنی تا حدیکه احتمالات را رسائی است همان قدر عموم را نیز کار فرمائی باشد. مگر دالی که جمله های مذکوره قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان ذکر مجمل اند و در حکم نکره و باعتبار وقوع در سیاق نفی همه جمله هائی مذکوره عام و در حکم معرفه گردیده اند.

این چند وجوه فارقه ما بین جمله "لَا تَأْكُلُوا" و هم جمله "مَا أَهْلُ بِهِ" و ما بین جمله "كُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ" چون بدست آمدند ناظر را اختیار است که هر چه پسندیده خاطرش باشد بگیرد. مگر هر چه بادا باد از تسلیم عموم "مَا أَهْلُ" باعتبار ازمان و خصوص "كُلُوا مَا ذُكِّرَ" باعتبار آن چاره نیست

## مطلب اصل

اکنون باصل مطلب باید پرداخت میگویم چون "مَا أَهْلُ بِهِ" باعتبار ازمان اهل عا شد اگر آنرا بوقت ذبح خاص گردانند این تصرف نه از قسم تفسیر باشد بلکه از قسم تغییر بود که لاجرم نسخ کلام است نه اثبات آن و پیشتر دانسته که چنانکه تغییر عام بجانب خصوص نسخ است این هم مسلم است که حکم ناسخ افضل باشد از منسوخ یا مساوی آن نه ادون ازاں. چنانچه در

مقدمات گذشته و پیدا است که تغییر اطلاق " مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ " به " أَهْلٌ بِهِ عِنْدَ الذَّبْحِ " تغییر بادون است نه مساوی و افضل. چه از تقیید عند الذبح یک گونه شائبه ابهام اجازت نیت تقرب الی الغیر است که باتفاق محللان و محرمان ممنوع و شرک است. و در صورت اطلاق ممانعت ظاهر است که هرگز اجازت تقرب الی الغیر ایها ما نه قصداً فهمیده نمی شود، اندرین صورت موافق وعده.

مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَاْ خود از خداوند کریم نسخ اطلاق  
" مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ "

متصور نیست تا به بندگان چه رسد که بحکم مقدرات سابقه نسخ کلام خداوندی از بشر ممکن نیست، هر کدام که باشمفسرانه دیرینه باشند یا حال.

### تبصره بر قول عباس رضی اللہ عنہ که گفته دریں باب

و قول حضرت عبدالله بن عباس اگر بپایه ثبوت رسد از درجه احاد نخواهد گذشت باین همه مرفوع نیست که احتمال وحی موجب استادگی و تامل باشد و شائقان نوش جان کردن " مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ " بتاویل نسخ دل شاد گشته بر قول مانعان گوش نه نهند. بالجمله شائقان را گنجائش تمسک باقوال مفسران نیست

حاصل این همه تقریر آن است که اگر قول مانعان را مخالف تفسیر مفسران گیرند تفسیر مفسران مخالف منطوق قرآنی خواهد افتاد، چارناچار اعتراف بآن لازم خواهد آمد که کلام ربانی بقول بشر منسوخ شد. نعوذ بالله، و اگر فهم خود را متهم دانند و گویند اصل همین است که اقوال اکابر اگرچه در بادی النظر مخالف یک دگر می

نمایند اما بعد تدبر مطابق یک دیگری برآیند. چنانکه این ناکاره هم در مقدمات اشاره بدان کرده. آن وقت من ذمه کش توفیق و تطبیق.

## مطابقت اقوال مفسرین

بالجمله با جمله اکابر بحسن ظن باید ساخت و تامقدور وجوه توافقی باید جست. میگویم چون منصب مفسران دریافتی که بدلالات دلائل و شهادات شواهد تعیین مبهمات می کنند نه تغیر مقررات از همین راه باصلی که موجب الحاق "قید وقت ذبح" گردید باید رفت، چون تدبر را کار فرمودیم بدو معنی دلالت کرد.

## تجدو نیت

(۱) اول آنکه نیت از اقسام متجددات غیر "قار الذات" است چنانچه شاغلان معقول را درین باره فقط همین قدر تنبیه کافی است. و این هم بدیهی است که چنانکه در حرکت صاعده و هابطه تضاد است همین سان در نیت لله و نیت لغیر الله تضاد است. یعنی بعد تشریح این امر که سرمایه حلت تنها نام خدا است و موجب حرمت ذکر غیر است تنها باشد یا بنام خدائے تعالی این امر ممکن نیست که هر جانوری که بهر غیر خدا تجویز کردن باشند قبل از نسخ این نیت آن جانور برای خدا تنها بگردانند. آری اگر جاهلی قبل از شرع آموزی جانوری را بهر غیر خدا تعیین کرد و باعلان این امر آواز داد و بازهدایت ازلی موکشان او را برسر راه آورد و از کرده خود پشیمان شده نیت خود را بگردانید و برای خدا آواز داد این وقت از نیت سابقه حسنا بی نباید گرفت. این جانور اگرچه باین نظر منجمله "مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ" است که "مَا أَهْلٌ" باعتبار ازمان عام



است و ریزی نام غیر بران خوانده شد اما نیت از متجددات است زوالش ممکن و اجتماع متنافیین و متضادین محال. اکنون که خاص برائے خداوند و حده لا شریک له گردانید از نیت سابقه اثری نماند که باهم تضاد است و اجتماع را نشاید و پیدا است که منشاء حرمت همین اضافت الی غیر الله بود چون آن خود نیست معلولش که حرمت است بکدام اعتماد پا فشارد. لیکن اضافت جانوران بسوی خدا یا غیر خدا بدو گونه متصور است.

(۱) یکی بهر ذبح دیگر (۲) دیگر بهر اعطاء اضافت اولی که در دل همانا نیت است بعد ذبح متصور نیست که نیت هر فعل قبل آن فعل باشد نه بعد آن. آخر نیت از علل است نه از معلولات افعال. نظر برین تغییر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن است نه بعد آن. پس اگر جاهل مذکور نیت فاسده خود را قبیل ذبح تغییر داده نام خدا بر زبان آورده ذبح کرد آن جانور از قسم "مَا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" گردید و از قسم "مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ" نماند. هاں اگر بحکم شقاوت ازلی همان سان برضالت خود اصرار داشته وقت ذبح هم نام غیر خدا بر زبان راند آن را منجمله "مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ" باید خواند. مگر دانی که اطلاع بر نیات دیگران افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن است بدو گونه ممکن است.

### اطلاع بر نیات بدو گونه است

(۱) یکی از راه افعال آن نیات که مابین آن ها و آن نیات اختصاصی نهاده اند و این وقتی متصور است که وضع آن افعال برائے نیات معینه باشد. مثلاً نماز و افعال نماز و هیئت نماز را بهر

تعظیم معبود وضع کرده اند و چون همین تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظارگیاں باشد موجب فتوح و هدایا و تعظیم و توقیر نیز می گردد. پس اگر گمراهی همین متاع دنیا را مطمح نظر ساز و اختصاص مذکور باطل نمی شود بلکه بنائے این نیت خود بر همان اختصاص است نه دیگر.

دیگر بقرائن دیگر اطلاع نیت دست می دهد و از لوازم و آثار دیگر ماوراء اعمال موضوعه به نیت اعمال می رسند لیکن ازاں جا که دلالت لوازم و آثار باعتبار طبعی است و دلالت افعال بر نیت موضوعه لها خویش بوجه وضع اصطلاحی دلالت اعمال بر نیت قرائن و آثار بران نخواهد رسید چه اعتبار دلالت اعمال بر وضع عباد است که هم گنجایش اشتراک دارد و هم احتمال تغییر و تبدیل و بناء دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عباد است که از بندگان تغییرش امکان ندارد. چنانچه فرق وجوب و امکان خود برین قدر گواه است که افعال خداوندی از ممکنات سرزد نمی توان شد خود نیز می فرمایند.

”لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ“ اگر چیزی را بروضه و یا هیئت مخلوق فرموده اند همان بروضه و همان هیئت از لوازم آن گردیده و اگر کیفیتی و اثری ربط داده اند همان کیفیت و اثر ملازم آن گردیده. نظر برین دلالت قرائن اعنی آثار و لوازم از دلالت وضعی که یکی از اصطلاحات باهمی است بدرجها بالاشد. اگر وضع عباد مورث ظن است آن موجب یقین و اگر آن مورث یقین است آن موجب عین یقین و حق یقین. بالجمله این جا مخالفت و کذب و دروغ زیاده تر محتمل است و در دلالت قرائن کمتر از آن. و همین

است که سالی چون بعضی ازواج مطهرات رضوان الله علیهن باهم یک دیگر را معتکف دیده همه بفرض اعتکاف خیمه‌ها خود در مسجد زدند. رسول الله صلی الله علیه وسلم بدالات و شهادت همین قرینه یا دیگر هر چه بود بر تقاضای پنهانی حب جاه مطلع شدند و بقلع آن اخبیه فرمان دادند و از گواهی ضرب اخبیه و اقامت مسجد شریف که همانا. بهر تعبد و اخلاص موضوع است هیچ نشیندند. و ازین قبیل است بزعم احقر جناب باری جل مجدده در قصه افک می فرمایند.

”لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا

وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ“ (سوره نور، آیت ۱۲، رکوع نمبر ۲)

غرض آنست که الفاظ افک آفکاک بدالات وضعی این جانب مشیر بودند که معاذ الله دشمنان حضرت طاهره مطهره، صلیقه، محبوبه محبوب رب العالمین صلی الله علیه وآله و ازواج و سلم و فیض صحبت نبوی صلی الله علیه وسلم و محبت نبوی صلی الله علیه وسلم و معاملات دیگر حسنه که بر کمال ایمان اوشان گواه بودند مقابل این دلالت و وضعی افتاده تکذیب آن می نماید چه اول علاقه زوجیت نبوی صلی الله علیه وسلم عند الله آنچنان است که این چنین خیالت را گرد اوشان گردیدین لهد باز که محبوبیت مذکور و فیض صحبت مسطور هم بدان پیوست چگونه خیال باید بست که دامن پاک اوشان ملوث باین لوث شده باشد و نظائر دیگر هم از کلام الله بر آورد مگر اندیشه تطویل دست بردست نهاده و ره بقلم نداده بر همین قدر اکتفا کرده میگویم.

هر چند ذکر نام خدا وقت ذبح بدالات وضعی همی گوید که این ذبیحه بهر خدا است لیکن از قرائن خارجه شهادت لغیر الله دهند. بعد این شهادت

گواهی ذکر نام خدا مسموع نخواهد شد. چه پیشتر دانسته که

”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“

و جناب رسول الله صلی الله علیه وسلم وقتی دیگر این چنین هم فرموده اند. ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَ صُورِكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَ نِيَّاتِكُمْ“ او کما قال

نظر برین مبنای حالت و حرمت و غیره احکام اگر خواهد بود نیت بدرجه اول خواهد. پس اگر ذکر نام خدا یا غیر خدا موجب حلت و حرمت خواهد شد خدا و غیر خدا موجب حلت و حرمت خواهد شد نیت خدا و غیر خدا چگونه تاثیر خود نخواهد کرد. مگر این قسم مردم که نیت بهر خدا دارند و نام غیر خدا بر زبان آرند هنوز بوجود نیامده اند. و نه بظاهر وجه این اجتماع ناموزون بلهین می آید. البته کسانی که نیت غیر خدا دارند و نام خدا بر زبان رانند به کثرت موجود. و وجه این اجتماع باین تخالف آن شد که در اول اسلام بهر ایصال ثواب بزرگان بنام خدا فبح می کردند آخر رفته رفته بوجه تضاعف هر روزه در عقیدت بزرگان نیت تقرب الی غیر الله جلوه ظهور گرفت مگر این تضاعف عقیده درباره تغییر نیت کارگر اتحاد که هر دو بیک محل بودند. اما وجه تغییر رسم ظاهری هیچ نبود. آن همچنان ماند.

بالجمله اگر در ظاهر و باطن تخالف افتد قابل لحاظ و ترجیح اگر هست احوال باطن است نه ظاهر. هاں اگر قرینه بر تخالف باطن از ظاهر نباشد آن وقت نظر بر ظاهر باید گماشت. و حسب شهادت ظاهر، باطن را نیز باید پنداشت.

باقی ماند آنکه قرینه داله بر نیت لغیر الله چیست اول این امر از

کنندگان پرسیدنی است و اگر از من پرسى زياده از اين چه باشد که نذر کنندگان بهر ديگران بر اداء قيمت جانور يا بر عطاء همول قدر گوشت به مسکينان راضى نمى شوند بلکه تبديل جانور ديگر هم بجای جانورى که بهر بندگان مقرر کرده باشند گوار نمى کنند. اگر مقصود اصلى ثواب رسانى باشد همه اين امور مذکوره برابر اند. بجز اين چيست که ذبح لغير الله مقصود افتاده.

چون از بيان وجه اول براظهار قيد عندالذبح فراغت يافتيم وقت آنست که وجه ثانى هم گذارش نمائيم.

### وجه ثانى عندالذبح

معتاد ابناء آن روزگار بود که ظاهر و باطن درين باره موافق دارند. اگر نيت بهر خدا است وقت ذبح نام خدا بر نند و اگر اراده دلى برائى غير است نام غير بر زبان رانند. اين قسم منافق پيشه وراں دران زمانه نبودند که

بر زبان تسبيح و در دل گاؤخر (اين چنين تسبيح کى دارد ائى) دل محو تعظيم و تقرب غير است و بهر گفتن نام خدا هم بر زبان آورده ذبح مى کنند.

نظر بران مفسران سابق قيد عندالذبح زياده فرمودند نا معلوم سازى که دران زمانه فارق بين نذوالله و نذر غيرالله و علامت تميز اين ازان همين ذکر نام خدا و غير خدا وقت ذبح بود. اگر وقت ذبح نام خدا بردند حسب اصطلاح آن زمانه دريافتند که اين نذر خدا است و اگر نام غير خدا بر زبان آوردند معلوم شد که لغيرالله است مگر چنانکه دريافتى در اوضاع باهمى و اصطلاحات

وضعی تغیر و تبدل راه می یابد آن وضع و آن اصطلاح نماند.

قسمی ثالث که مشرکان این اُمت اند بوجود آمدند و آن اصطلاح را برهم زده صورت واقعہ بدانسان نمودند که مے دانی اکنون چاره بجز آن نماند که قرائن پیش نظر باید داشت و حسب هدایت و دلالت آثار و لوازم کار باید کرد. چه مدار کار حلت و حرمت چنانکه دریافتی نیت است نه فعل ظاهری. و هر نیت را اثری جدا است و تأثیری نو. نیت خدا سرمایه حلت اُمت و نیت غیر خدا سامان حرمت. و پیدا است که هر ملزوم بالوازم ماهیت خود باشد. خواه در وجود آید خواه در عدم رود. خصوصاً ملزومیکه زوالش بوجود ضد او صورت بندد که این جا احتمال عموم لزوم هم مفقود است مثلاً روز را لوازم دگرست و شب را لوازم دگر. لوازم روز در وجود و عدم در ملازمت او باشند. اگر موجود مے شود لوازم او نیز موجود مے شوند و اگر معلوم مے شود لوازم او نیز معدوم مے شوند.

چون در ذبیح الله و لغير الله همین سان دیدی که ارتباط تضاد است حلت و حرمت که یکی از آثار آنهاست باملزومات خود در رکاب باشند. آری اگر سواء یاد خدا علت بهر حلت مذبح دگرهم بودی مے توان گفت که اگرچه تقرب الی الغير است مگر بکار پردازی فلان علت، حلت بدست آورده ایم و اینکه در بادی النظر ظاهر بینان را چنان مے نماید که علت حلت فقط ذکر نام خداست نیت بهر خدا باشد یا بهر غیر. چنانچه منطوق آیت،

”فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ“ (قرآن کریم)

براین دعوی دلیل است. پس مغالطه و همی است که بوجه قلت

تدبر ره میزند. اگر فهم رسا است پیداست که ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ذکر زبانی بوجه دلالت بران مسمی بذكر می گردد. چه ذکر بمعنی یاد است که در حقیقت کاربرد است نه زبان اگر کسی محو یاد کسی باشد و زبانش ساکت تا هم از یاد آوران اوست و اگر دل در غیر بسته و زبان را بنام او شکسته نزد حقیقت شناسان از یاد آوران نشمرده شود.

### ذکر لسانی

حضرات صوفیه کرام رضوان الله علیهم را بنگر که ذکر لسانی را اگر تنها باشد تعلقه می گویند ذکر نمی گویند و آنکه ذکر قلبی را وسوسه گفته اند منافی این نیست که معروض شد.

### ذکر قلبی

چه مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شان صوتی است که از قلب صنوبری که مضغه ایست از گوشت مسموع می شود. نه حضور قلب که آن نرد اوشان نیز اصل ذکر است و چون نباشد خداوند تعالی شان می فرمایند. "إِنَّ الْمُتَّقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا" (سوره نساء، آیات ۱۳۲، ۱۳۳)

در رسول الله صلی الله علیه وسلم ارشاد کرده اند  
 "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ"

در منافقان اگر مفقود است همین حضور قلب است که خداوند تعالی شان بعدم ذکر آنرا تعبیر فرموده در رسول الله صلی الله علیه وسلم بناء صلوة بران نهاده اند.

غرض حضور قلب باخلاص اصل عبادت است نظر برین در آیت

”فَكُلُّوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

اولاً بالذات همین ذکر باشد و هر که متروک التسمیه عمدًا یا سهوا را حلال گفته به همین نظر گفته. چه مظنون از مؤمن همین است که از خدای خود غافل نباشد. البته

جانور متروک التسمیه عمدًا حرام است

امام ابو حنیفه رحمه الله متروک التسمیه عمدًا را حرام می گویند. و وجهش در اوراق گذشته دریافته مگر اکنون نیز رمزی ازان باید گفت.

رمز حرمت متروک التسمیه عمدًا

چنان که در انسان حقیقت انسانی که روح اوست و صورت انسانی که جسم است هر دو مطلوب اند که مکاسب دینی و دنیوی باقتران هر دو صورت بندد. ورنه فرادی. اگر گیری هر دو بیکاراند. روح بے بدن فاعل است بے آله و سوا است بے مرکب. و بدن بے جان، آله است بے فاعل و مرکب است بے راکب هم چنین در اعمال دینی بلکه دنیوی حقیقت عمل که نیت و حضور خاص می باشد و صورت عمل که حرکات خاصه می باشند مطلوب شارع اند. اگر یکی هم ازین دو عنصر مفقود گردد نتیجه و غرض عمل بلمست نیفتد. و بوجه نافرمانی معتوب شود. آری اگر سهو سه راه افتاده از بلا نجات باید همچنیں اگر مغفرت یا شفاعت بتدارک آن خیر و یا حنه از حسنات مکفر آن گردد و عتاب برخیزد. اما نتایج مذکوره اغراض معلومه میسر نیابند.

بالجمله اصل مطلوب حاصل جمع بهر دو عنصر است. فائده



تکلیف بر یکی از آنها صورت نه بنده و خطابات شارع قطع نظر از آن لغو بیکار اند که از آن خدائے متین تصور آن تصور خال است. ازین مرهم نیت ضرور افتاد و هم صورت عمل لازم آمد. مگر هر چه باشد نیت اصل است و عمل تابع آن. چنانکه روح اصل است و بدن تابع آن، وقت اعتبار و اقتدار نظر بر حقیقت افکنند نه بر صورت.

سگ اصحاب کهف اگر چه بصورت سگ بود را چون روح پاک داشت از مردم شمرده شد و کفار بآنکه بصورت انسان بودند چون ارواح خبیثه نصیب شان شده بودر شان اوشان.

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

فرمودند. و این راهم بگذارید اگر خالق کن فیکون روح انسانی را در قالب سگ و خر و غیره بدمد و رُوح خود سگ و غیره را بقالب انسانی بکشد نزد حقیقت بینان وقت اقتداء اعتبار ارواح باشد نه اجسام، اگر چه ظاهر بینان را قضیه بالعکس به نظر آید هم چنین اگر در ارواح اعمال و صور آنها همی قسم تخالف باشد که در صورت مفروضه اعنی اجتماع رُوح انسانی و جسم حیوانی یا رُوح حیوانی و جسم انسانی گفته شد نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار رُوح اعمال باشندنه صور آنها و ازین جا است که

”انما الاعمال بالنیات“

ذکر حقیقی ذکر قلبی است

الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ضرورت ذکر لسانی نه باین وجه است که مصداق ذکر و موضوع له آن همی صوت نام خداست نی بلکه وجه ضرورتش همان است که گفته شد. اعنی

نتایج و ثمرات اعمال و اغراض آنها بی اقتران صورت و معنی میسر نه آید. پس اگر صورت بی معنی است جسم بی جانش پندار. اگر عمل است و نیت نیست مصداق کَسْرَابِ بقیعة انگار و داخل در ذکر خداوندیش شماره بلکه یاد غیر بایدش فهمید.

دانسته باشی که چنانکه آیت "فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" دلاله دارد ذکر خداوندی که علت حلت است، ذکر قلبی

است نه ذکر لسانی. و همچنین اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چنان که آیت "مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ" شاهد بر آن است ذکر پنهانی است نه ذکر لسانی. باز اگر ذکر زبانی را درین باره دخل داده اند آنچنان دخل داده اند که در صدور آثار روحانی جسم را یادر صدور آثار فاعل آله را دخل داده اند.

بالجمله اگر صورت و ظاهر را دخل است به مرتبه ثانی است و اولاً بالذات علت هم چو آثار همون ذکر پنهانی است پس اگر رُوح عمل اعنی نیت ازین قسم است و صورت ازان قسم اعتبار معنی و رُوح خواهند کرد. نه اعتبار صورت و ظاهر. و هویدا است که در صورت تقرب الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح برده شود رُوح عمل از قسم دیگر است و صورت آن از قسم دیگر.

نظر بر قاعده ممهده که همین دم عرض کرده شد و در تمام اعمال عبادات و غیر آن بلا نکیر جاری است احکام رُوح عمل که نیت تقرب الی الغیر است غالب خواهند آمد و ذبیحه منجمله محرمات خواهد گردید.

علاوه برین تقدم اسم الله بر "علیه" در هر دو آیت اعنی

”كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ و  
 ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ دلالت بر ذکر خالص  
 دارد. چه تقدیم همچو اشیاء در همچو

مواقع چنانکه از مسلمات علم معانی است دلالت بر حصر می  
 کند که مفادش این جا همان ذکر خالص است بی شائبه ذکر  
 غیر. در حق ما نحن فیه اگر ذکر زبانی را ذکر هم گویند ذکر خالص  
 نتوان گفت. که دل محو غیر است. و ذکر بودن توجه قلبی به  
 تعظیم و توقیر مذکور آنچنان نیست که انکارش توان کرد بلکه  
 گنجایش انکار اگر هست در ذکر بودن ذکر زبانی است نه زبا  
 العکس. اندرین صورت نتوان گفت که ذبیحه معلومه از قسم  
 مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ است و بدین سبب بحکم  
 ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

منجمله ممنوعات و محرمات است. زیرا که مقاد آیت ثانیه  
 وقتیکه تقدیم مذکور مورث عصر باشد این است که هر چه فقط نام  
 خدا بران نخوانده شده باشد آنرا مخورید و ظاهر است که این  
 مفهوم چنانکه آن جانور را شامل است که اصلا نام خدا نخوانده  
 باشند بلکه در غفلت آنرا کشته باشند همچنین آن جانور را نیز  
 شامل است که هم نام خدا گفته باشند و هم یاد غیر کرده باشند.  
 ها اگر جانوران حلال مملوک غیر بودند می آن وقت نثار بنام آن  
 غیر روا بودی و اگر مشترک در خدا و غیر بودی اشتراک آن خیر  
 در ذکر بجای خود بودی. اکنون که ملک خالص بهر خدا است  
 ذکر خدا نیز خالص باید کرد و اصلا دیگران را در ذکر شریک

نباید کرد کہ شرک لازم خواهد آمد۔ چہ حقیقت اشراک و شرک کہ از اکبر کبائر است و مغفور نتوان شد ہمیں است کہ مملوک خدا را مشترک در خدا و غیر خدا پندارد۔ ورنہ شی مشترک را اگر بکار ہمہ شرکاء آرند چہ گناہ است بلکہ اندرین صورت ممانعت ازین کار گذاری منجملہ معاصی می شد کہ بالبداهت ظلم است و ظلم گناہی است کہ ہمہ دانند۔ آری اگر در منفعتی اجازت از ان طرف باشد بقدر اجازت اختیار است کہ در کار خود آرند یا بدیگری سپارند۔ ورنہ ہرگز روا نیست خصوصاً چیزیکہ بہر خود دارند یا محصولی کہ بہر خود گذارند۔ مثلاً دستور سلاطین است کہ بر اراضی رعیت محصولی مقرر کنند و بر امراء رعیت وقت ملاقات نذری نهند۔ پس اگر آن محصول و نذر رعایاء سرکاری در خزانہ دیگران داخل کنند و پیش دیگران کشند لا جرم مستوجب سزای جرم بغاوت گردند کہ ہر آئینہ بجز توبہ و انقیاد رستگاری ممکن نیست کہ ہمچنین اگر کسی تاج و غیرہ ملبس سلطانی بر اندام خود راست کند و ماہی و مراتب و غیرہ علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاہی از حاضران و غائبان خواهد بدرجہ اولی آنکس واعوان و انصار و احباب و خیر اندیشان او مورد عتاب سلطانی شوند کہ تلافی آن بجز خم کردن سر تسلیم نمی توان شد باقی سوائے این قسم امور ہر چہ رعایا را دربارہ آن اجازت دادہ اند در ارتکاب آن ہیچ مخدوری نیست و آن چہ منع کردہ اند مثل چہر ایدن چالوران در حمی  حمی اس چہر اگاہ کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے کو چہرانے کی اجازت نہ ہو اور ہر اس چیز کو بھی ”حمی“ کہا جاتا ہے

جس میں کسی غیر کو تصرف کرنے سے روکا جائے۔ (منجد ص ۲۸۷) مترجم ﴿یا آمدن هر کس و ناکس وقت بے وقت بدر باربیدین قسم امور آگاہی مے گیرندو گاہی میگذارند ہمیں طور اگر محصول سرکاری بروقت نرسیده بوجه افلاس نرسانیده بریں تقصیر هم وقتی بسرائے آن مے رسانند وقتی بواگداشتن آن حکم می رانند۔

### تمثیل عبادات و نذر و قربانی

اکنون بدیده عقل بنگر کہ ہمیں معامله ها خدا وند مالک الملک بایندگان خود کرده زکوٰة و غیره حقوق مالی را محصول سرکاری پندار ، نماز و غیره تعظیمات بدنی را القاب و آداب سلطانی انگار و قربانی راندر وقت ملاقات باید شناخت و گناہان را مثل چرانیدن حمی باید پنداشت۔

وجوه تشبیه همه امور ظاهر است۔ باین همه این ذکر استطرادی ﴿استطراد کے معنی بھاگنے کا بہانہ کر کے حملہ کرنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی استطراد کہتے ہیں۔ (منجد) اس جملے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔ مترجم ﴿است و این مقام دگر۔ اگر گویم چگونہ گویم کہ نازیبا است غرض اصلی باید گفت، آن این است۔

جان نثاری نیز منجمله خصائص خدا وندی است کہ بھر دیگران نتوان کرد و اگر دریں بارہ اجازت بودی قربانی را منجمله عبادات نکردندی۔ پس وقتیکہ ماہمہ مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال و افعال ماہمہ مخلوق آن مالک الملک و این طرف جان نثاری از خصائص چنانچہ حرمت

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

مقید به "عند الذبح" داری یا عام نیز همین جا است. باز ذبح بنام سَدُوْجْگونه روا بود. اندرین صورت نام خدا یک بارچه صدبار یا هزار بار نیز اگر خوانند چنان باشد که خنزیر را نام خدا گفته ذبح کنند و نوش جان فرمایند ازین جا فائده یاد خدا وقت ذبح دریافته باشی که حلال را از حرام گردیدن باز می دارد. نه آن که حرام را حلال می گرداند. چنانچه:

”الْيَوْمَ أَجِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ“ (قرآن کریم)

بدین جانب اشاره هم دارد.

### تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکه اگر ذوق سلیم است همچو آفتاب روشن است که وصف طیبات از وصف حل بدالات این آیت مقدم است و علت آن. و همچنین بدالات آیت ”قُلْ لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ (قرآن کریم)

روشن است که وصف رجس از صفت حرمت مقدم است و علت آن. و می دانی که مکلفان مطیع بعد استماع این آیات اگر ذبح خواهند کرد اول طیب را از رجس خواهند شناخت. آن وقت کار ذبح بنام خدا خواهند راند اندرین صورت بضرورت معلوم شد که این وصف حل از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نه مؤخر. تا از آثار ذبح بنام خدا شمرده شود. نظر برین کار ذبح بنام خدا بجز این چه باشد که حلال را از حرام گردیدن باز دارد و طیب را از رجس گشتن نگاهدارد.

وازیں جادریافته باشی که حلال گویان متروک التسمیه عمدًا و

سهواً یا فقط عمداً نیز دستاویزی بس عمده دارند. واصلی بس محکم. این نیست که قول بی سروپا گفته اند. اگرچه جواب آنچه مخالف حنفیه باشد پیشتر بشنیده. بالجمله کار ذبح بنام خدا آنست که بشنیدی نه آنکه حرام را حلال گرداند درنه خنزیر و سگ نیز به برکت این نام پاک حلال گشتندی.

نظر برین اول می باید دید که موجب حرمت در

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

چیست. اگر عدم ذکر نام خدا است قول محلان بظاهر راست باشد و اگر ذکر نام غیر، موجب حرمت است دعویٰ مُحَرَّمَانِ صَحِيحٍ وَ دَرَسْتِ بُوْد.

موجب حرمت در ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

چون نظر بغور کردیم دانستیم که موجب حرمت در

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

ذکر نه کردن نام خدا نیست ورنه ”میتة“ و ”نطیحة“ و ”متردیه“ و ”ما کول السَّبْع“ همه درین امر برابر اند از اصل همه طیب اند. اما نام خدا بطور معهود ذکر نه کرده شد. اگر فرق باشد این باشد که ”در میتة و غیره نام خدا و فعل ذبح هر دو مفقوداند.“ و در

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ فقط نام خدا از دست رفته

بهر حال در فقدان علت که مجموعه فعل ذبح و نام خدا است در

هر دو جا کلام نیست. اندرین صورت چه ضرور بود که

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

را قسمی علاحدہ گردانیدند. لفظ

”مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

کافی بود. این تطویل لا طائل دریں چنین کلام معجز نظام بنایستی و ازین هم در گنشتیم لفظ ”أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ بِهِ لِيَغَيِّرَ اللَّهُ“ اگر فهم باشد بدمسور سابق بریں قلمر دلالت دارد که وصف فسق که دریں آیت بجانب منبوح ماخوذ است، از صفت حرمت مقدم است و آن از فعل ذبح.

و این را هم بگذارید. آیت :

”وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْآنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ

مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ“

را اگر بنگرند. اهل فهم را دریں قدرتا تامل نمی ماند که ”فَاجْتَنِبُوا“ تفریع است بر ما قبل. و حاصل این تفریع این است که همه انعام باستثناء ”مَا يُتْلَىٰ“ از اصل حلال طیب اند. رجس اوثان آن را حرام گردانید. و رجس اوثان زامے دانی که ہمیں شرک است که مفرش دل بود نه زبان و محلش جان بود نه لسان.

و اگر بالفرض رجس اوثان ہمیں ذکر نام غیر است که وقت ذبح باشد آن نیز بوجه دلالت بر معنی شرک است نه من حیث اللفظ. اگر نعوذ بالله ”لات و عزی“ نام خدا بودی و نعوذ بالله امام نبی آنچه بسم الله می کند ”بسم اللات“ می کرد و آنچه ”بسم اللات“ و العزی می کند بسم الله می کرد و این مضمونی است که انکارش بجز احمقان از دیگران توقع ندارم. الدرین صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نه لفظ. آری چنانکه بتائیر خشوع و خضوع قیام و قعود و رکوع و سجود طاعت می گرد و هم چنین بسم الله باقتران معنی محلل. و ”بسم اللات و العزی“ باقتران معنی محرم می گردد.



غرض چنانکہ وصف طاعت در افعال نماز بالعرض عارض میگردد و تنها افعال مخصوصہ چنان کہ در نماز منافقان باشد طاعت نیست بلکہ چنان کہ نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض مے گردد و موصوف بالذات و فاعل تنویر آفتاب است همچنین موصوف بالذات بوصف تحلیل همان نیت و معنی است کہ تقرب محض است و طاعت بحت الفاظ دریں بارہ موصوف بالعرض اند نہ آنکہ اصل تحلیل و تحریم کار الفاظ است و معانی ازین قضیہ خبر ندارند. باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق دریافتی. خصوصاً در حق دیگران کہ سبیل اطلاع اوشان بر معنی مکنون خاطر ذابح جز استماع الفاظ هیچ نیست.

### اصل مطلب کی طرف واپسی

چونکہ جملہ ”لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ منفیہ ہے اور اصل وہ چیز جس کی نفی کی گئی ہے ذکر ہے تو اوقات اور ازمان جو اس کے متمات میں سے ہیں، کیونکہ ذکر زمانی امر ہے تو وہ بھی منفی ہوں گے اور اس وجہ سے ذکر اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا اور اگر کسی طالب کے خیال میں یہ آئے کہ ذکر کے ازمان اور اوقات مذکور نہیں ہیں اور جو چیز مذکور نہیں اس کو نفی کے سیاق اور چیز میں شمار کرنا لائق نہیں تاکہ عموم زمانہ لازم آئے۔

### جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ رَجُلٌ کی طرح کہ نکرہ ہے اور ہر انسان پر جو بھی ہو اس کا بولنا درست ہے تو ”ذکر“ بھی نکرہ ہے اور جو ذکر بھی کہ ہو اس پر اس کا اطلاق درست ہے اور ظاہر ہے کہ ہر وقت کے ذکر کو ذکر کہہ سکتے ہیں اور اس کو ذکر کے افراد میں سے کہہ سکتے ہیں۔ پس نفی کی جگہ میں ذکر کے واقع ہونے کی صورت میں کہ لَمْ يَذْكُرِ کے تضمن کی وجہ سے لازم آیا ہے تو یقیناً ذکر افراد کا عام ہونا لازم آئے گا۔ اور اس عموم افراد سے ذکر کے ازمان اور اوقات کا عموم ضروری ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر کسی

فعل نے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر فاعل کی طرف فعل کے مسند ہونے کی خبر سننے والے کے کان تک پہنچا دی اور اس طرف سے مطمئن کر دیا تو پھر بھی زمانے کے تعین کی طرف سے وہی مطلب کا تردد اپنے حال پر ہے۔ اگر سوال کے بعد یا اس سے پہلے اس کے متعلق بھی کہا جائے تو وہ زمانہ یقیناً کلام سابق کے متمات میں سے ہوگا نہ کہ مستقل بات کہ سابق نفی کے سیاق سے دامن کھینچتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر قرار پکڑے اور چونکہ زمانے کے تعین کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے۔ اور دلالت التزامی کے ذریعہ از منہ ماضی کے متعلق غیر معین زمانے کی خبر دی ہے کہ وہ بھی نکرہ ہے پس اس کے معلومہ نفی کی جگہ میں داخل ہونے کی وجہ سے عموم کیوں لازم نہ آئے۔

### ایک اور خلیجان

اب ایک اور خلیجان باقی رہ جاتا ہے جو کہ شاید جھگڑا لوطیعت انسان کے دل میں کھٹکے لہذا اس خلیجان کا نکالنا اول مناسب سمجھا گیا۔ کسی کہنے والے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ یہ کہے کہ لفظ ما (آیت) ”مَا أَهْلُ بِهِ“ اور ”مَا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ میں موصولہ ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ان دونوں جملوں میں اس کو موصولہ کہا تو:

”كُلُّوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

میں بھی ما کو موصولہ کہیں گے کیونکہ نفی اور اثبات کے سوا

”كُلُّوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ“

اور

”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سب ارکان مادہ میں متحد ہیں۔ اس صورت میں موصول کے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ پہلے کہا گیا صلہ بھی عام ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے۔ اسم فاعل اور مفعول کے اول میں آنے والا الف لام بھی موصولات میں سے ہے اور اس ”الف لام“ کے اسم فاعل کے اول میں آنے کے وقت سے پہلے کہ وہ اسم فاعل

نکمرہ تھا اب عام ہو جانا ہے اور اسی طرح جملہ فعلیہ جیسے یاتینی اس کے اول میں ”الذی“ اور ”من“ وغیرہ اسماء موصولات کے آنے سے فعل عام ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ شرط کا حکم اختیار کر لیتا ہے حالانکہ جملہ فعلیہ نکروں کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔ الغرض لفظ ما آیت مَا ذُکِرَ میں بھی عام ہوگا اور اس کا صلہ بھی کہ ذُکِرَ ہے موصول کے عام ہونے کی وجہ سے عام ہوگا اور زمانے کے عام ہونے کی وجہ سے جس وقت میں بھی کہ خدا کا نام لیا جائے گا گوشت کھائے جانے والے جانور حلال ہو جائیں گے۔ عام اس سے کہ ذبح کے وقت نام لیا جائے یا دوسرے وقت۔ اور اگر اس جگہ وقت ذبح نام لینے کی قید لگائیں گے تو ”لَا تَأْكُلُوا“ اور ”مَا أَهْلٌ“ میں بھی ذبح کے وقت کی قید لازم آجائے گی۔ جب اس خلجان کی تقریر اور تحریر سے ہم فارغ ہو چکے تو اس کا جواب لکھنے کی طرف بھی ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

## جواب

اول تو یہ بات سنی چاہئے کہ آیت ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ“ اور آیت ”سُكِّلُوا مِمَّا ذُكِرَ“ میں صلہ کو لفظ ”عَلَيْهِ“ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور آیت ”مَا أَهْلٌ“ میں صلہ کو لفظ ”بِهِ“ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے چونکہ دونوں قیدوں کے مفاد میں صاف فرق ہے اس لئے اس مجموعے کو تمام وجوہ سے اس مجموعہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ حرف علی کو ضرر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ذبیحہ کے ضرر کا وقت ذبح کا وقت ہے اور حرف ”بِ“ کو ہر چند بہت سے معنی کے لئے استعمال میں لاتے ہیں لیکن یہاں (آیت) میں استعانت (مدد حاصل کرنے) کیلئے لائے ہیں اور لفظ ”بِهِ“ کا مرجع وہی معلوم حیوان ہے کہ وقت اس کام میں استعانت اس کے ساتھ خیال میں آتی ہے بلکہ ”جب کوئی چیز مطلقاً طاق ورجانور کا فرد کامل شیر ہے لہذا طاقت ورجانور سے اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم بولتی جاتی ہے تو اس چیز کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے۔“

اور تم جانتے ہو کہ حیوان کے لفظ کا اطلاق یا اس کی طرف اشارہ اگر کمال کے درجے

پر متصور ہے تو جانور کے ذبح ہونے سے پہلے (جانور ہونے کا کمال) متصور ہے اور جب اس کے گلے پر چھری رکھ دی اور چلا دی تو پھر اس ذبح کے فعل کا نتیجہ معلوم ہے کہ کیا ہے یہی ہے کہ اس کی حیوانیت کو ہی نکال دیا کیونکہ ذبح سے پہلے پورے جسم اور روح کے مجموعے کو جانور کا فرد کامل کہا جاتا ہے۔ جب چھری چلا کر جانور ذبح کر دیا گیا تو اب یہ کامل جانور نہ رہا۔ لہذا ذبح سے پہلے ہی جانور کہلانے کا مستحق ہے۔ مترجم پھینکنا چاہتے ہیں۔

الغرض ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ اور  
 ”كُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ“

”وقت ذبح“ اشارہ جملے کے الفاظ ہی سے نکلتا ہے نہ کہ خارج سے اور  
 ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

میں وقت ذبح اشارہ کی طرف کسی لفظ سے بھی نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر بالفرض لفظ ”علی“ کے معنی جو کہ ”ضرر“ کے لئے آتا ہے (تو اگر اس سے مراد) صرف ذبح کے وقت (غیر اللہ کا) نام لیں اور نیت اور اہلال اضرار کو ہم منجملہ اضرار قرار دیں تو البتہ ”مَا ذُكِّرَ“ اور ”مَا لَمْ يُذَكَّرَ“ بھی ”مَا أَهْلٌ“ کی طرح اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا۔ مگر اس قدر عموم سے اس کے سوا اور کیا لازم آتا ہے کہ اس جیسے جانور کو کھالو۔ لیکن یہ بات کہ کس طرح کھاؤ اس کلام سے ہرگز ثابت نہیں ہے۔ نہ صاف طور پر اشارے کے طور پر اس مضمون کے بارے میں یہ کلام خاموش ہے۔ جیسا کہ

”خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“

مَا فِي الْأَرْضِ کے طریقہ استعمال سے خاموش ہے۔ البتہ اس وقت لفظ کُلُوا کا (جو کہ امر حاضر ہے) مطلب ”كُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ“ میں ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کے مقابلے میں جبکہ غیر خدا کے نام پر ہو خدا کے نام کی قربانیوں کے کھانے کی رغبت دلانا ہوگا جو کہ ذبح سے پہلے اس تعالیٰ کے لئے (نذر کے طور پر) مقرر کی ہوں گی۔ غرض ذکر (نام خدا) کے اوقات کے عموم سے ”اکل“ کی کیفیات کا عام ہونا لازم

نہیں آتا ہے (بلکہ) وہ عموم تو لفظ ما کے عموم کے ذریعے حاصل ہوا۔ اس عموم اوقات کو کس لفظ سے صحیح کریں گے اور چونکہ یہ کلام ”اکل“ کی کیفیت اور اس کے مبادی اور مقدمات سے خاموش ہے اس لئے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوا۔

اس طرف سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلا دیا اور داہنے ہاتھ سے کھانے اور لقمہ اٹھانے کے وقت بسم اللہ کہنا اور بیٹھنے کا طریقہ تعلیم فرمایا۔ اگرچہ تعلیم دی گئی کیفیات میں سے بعض ضروری ہیں اور بعض زیادہ بہتر اور بعض زیادہ مناسب اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے کہ ہم کہتے ہیں کہ صلہ فقط ذِکْرَ میں فعل ماضی مجہول ہے اور جس زمانے کی طرف اس لفظ ذِکْرَ میں اشارہ کیا گیا ہے جو دلالت التزامی کے ذریعہ زمانہ ماضی مجہول سمجھا جاتا ہے وہ اس کے متمات اور لواحق میں سے ہے اور بہ اور علیہ (آیات بالا کے دو لفظ) اگرچہ متمات اور لواحق میں سے ہیں مگر لفظ ”علیہ“ اور ”بہ“ کے ذکر سے ہم نے سمجھ لیا کہ ان لفظوں کے ذریعہ ان قیود کی قید لگانا مقصود اور جب ہم کسی کلام میں کسی مقید کو مسند یا حکمی مسند الیہ بنائیں تو اس کی اسناد تنہا مطلق کی طرف راجع نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلق کی امتزاجی ہیئت اور قید کہ وہی مقید ہے۔ اس اسناد کی قائم رکھنے والی اور اس کا مرجع ہوتی ہے اور جو قید کہ مذکور نہیں ہوتی قید مذکور کی مانند اسناد کا مرجع اور قیم نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا ذکر نہ کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسناد کا مرجع فقط مطلق ہے مگر چونکہ ہر مطلق کے لئے کچھ شرطیں ضروری ہیں، خارج میں ظہور کی ضرورت کے مطابق یقیناً اس قسم کی قید کہ اس مطلق کے اعتبار سے ہوا حق ہوتی ہے مگر وہ قید اسناد کے حق میں اتفاقی ہوتی ہے۔

## دوسری بات

جب اتنی بات محقق ہو گئی تو اب ہم دوسری بات کہتے ہیں (جو یہ ہے کہ) صلہ اور موصول حقیقت میں مسند اور مسند الیہ ہوتے ہیں پس صلہ اگر مقید ہے تو وہ امتزاجی ہیئت درحقیقت صلہ ہوگی نہ کہ مطلق بلا قید۔ اس صورت میں موصول کا عموم اسی ہیئت

امتزاجی میں سرایت کرے گا نہ کہ دوسرے امور میں لیکن ”صلہ“ میں عموم کی سرایت کی صورت میں، عموم صلہ بالعرض ہوگا نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر ہے لہذا وہی عموم ہوگا جو کہ موصوف بالذات میں ہے نہ کوئی اور عموم۔ مگر موصوف بالذات اس بحث میں جس میں ہم ہیں موصول ہے کہ اس کا عموم حیوانی افراد کے اعتبار سے ہے کیونکہ لفظ ما سے مراد جو کہ ”مَا ذُكِرَ“ اور ”مَا لَمْ يُذْكَرْ“ اور ”مَا أَهْلُ“ ہے۔ یہی حیوانات ہیں نہ اور کوئی۔ اس عموم کے پیش نظر (ما کا) صلہ بھی افراد حیوانی کے اعتبار سے ہوگا نہ کہ باللہ الایمان صلہ دوسرے اوصاف کے اعتبار سے۔ کیونکہ اس صورت میں قلب مصرع لازم آئے گا یعنی عموم صلہ جو کہ زمانہ معین کے ذکر نہ کرنے کی وجہ سے تو ہم کیا گیا ہے جیسا کہ کم فہم لوگوں کو اس جیسے مجملات سے عموم سمجھ میں آتا ہے اس کے برعکس موصول میں سرایت کرے گا مگر جیسا کہ عموم موصول صلہ میں سرایت کرتا ہے۔

اسی طرح خصوص صلہ وصول میں یہی عمل کرتا ہے یعنی اصل مفہوم سے نیچے لا کر صلہ کی قید میں مقید کر دیتا ہے۔ اور یہ ترکیبی ہیئت جو کہ اُس عام اور اس خاص سے مل کر ظاہر ہوگی وہ کلام کا مسند یا مسند الیہ ہوتی ہے پھر اگر وہ کلام موجب (مثبت) ہے تو مذکورہ کلام صلہ اور موصول کے امتزاج کے مفاد میں عام ہوگا اور غیر مذکورہ قیود کے اعتبار سے مجمل کہ اس کی تفصیل منقولات میں شارع کے کلام کے سوا متصور نہیں ہے کیونکہ جو کوئی کلام اس سے خاموش ہے اور مخبر عنہ کے حق میں علی سبیل البدلیۃ محتمل ہے تو کلام سے اس کی دلالت کی اُمید نہیں کر سکتے بلکہ متکلم سے پوچھنی اور سننی چاہئے اور اگر وہ کلام (موجب یعنی مثبت نہیں بلکہ) سلبی (منفی) ہے تو مذکورہ سکوت عنہ جو علی سبیل البدلیۃ ضروری ہونے کی وجہ سے مدلول التزامی کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے نیز سلب میں داخل ہو جائے گا۔

اس کی وجہ اگر پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ تعیم و تعریف اور اجمال اور تنکیر بھی ایک جان ہے کہ دو قالب میں آرام کر رہی ہے اور ایک معنی ہیں جو دو لفظوں کے لئے پیدا ہوئے

ہیں۔ کیونکہ واضح ہے کہ تعین لازم آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ تعریف سے غرض یہی تعین ہے اور یہی وجہ ہے کہ لام استغراق ﴿لام استغراق ایسا لام ہوتا ہے جو کسی اسم کے اول میں آئے تو اس اسم کی جنس کے جتنے بھی افراد ہوں ان سب کو اپنے اندر سمو لے۔ جیسے فرض کرو الحمد میں اگر ہم حمد سے پہلے لام کو استغراق کیلئے مان لیں تو گویا ہر ایک کی حمد کی جنس کو یہ لام شامل ہوگا۔ مترجم ﴿کو معرفنے کے حروف میں سے (علمائے نحو) نے شمار کیا ہے اور اسی طرح نکرہ بہت سے غیر معینہ احتمالات جو کہ یکے بعد دیگرے اس کے مدلول پر وارد ہوتے ہیں، مقابلے میں رکھتا ہے۔ مثلاً رَجُلٌ جَاءَ نَبِيٌّ رَجُلٌ میں بہت سے احتمالات رکھتا ہے جو کہ ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ہاں علی سبیل البدلیۃ ﴿علی سبیل البدلیۃ کے معنی کسی کے بدلے میں کسی کے ہونے کے ہیں مثلاً جَاءَ نَبِيٌّ رَجُلٌ میں کوئی رجل سے مراد مثلاً یازید ہو یا اس کے بدلے میں خالد ہو رجل سے یہ ہرگز مراد نہیں ہو سکتا کہ زید بھی اور خالد بھی ہو۔ مترجم ﴿اور بطور منع خلو ﴿منع خلو اور منع جمع منطق کی دو اصطلاحیں ہیں منع خلو میں دو چیزوں میں دونوں کے نہ ہونے کی ممانعت ہوتی ہے اور منع جمع میں دو چیزوں کے ایک جگہ جمع ہونے کی ممانعت ہوتی ہے۔ مترجم ﴿مخیل اور متصور ہیں۔ یہ ایک رَجُلٌ (آدمی) یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ زید ہو اور عمرو بکرو غیر ہما کا بھی احتمال رکھتا ہے پس یہ ایک مفہوم ہے کہ اس کے مظاہر سینکڑوں ہو سکتے ہیں اور سیاق کلام سے ان (زید، عمرو بکر) میں سے کسی ایک کا معین ہونا سمجھا نہیں جاتا۔ ہاں دلالت التزامی کے طور پر اتنا معلوم ہوا کہ ضروری طور پر ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہوگا۔ کیونکہ غیر معین کا تعین، ہر غیر معین مفہوم کے لوازم میں سے ہے اور یہی اجمال کے معنی ہیں۔

الغرض اجمال اور تنکیر میں عدم تعین کے افادے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پس اگر کلام مجمل اور منفی ہو تو وہ غیر معین احتمال جو کہ نکرہ کا مفاد ہے اس کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا۔ اس کے بعد جب ہم نے اس بحث کی طرف جس میں ہم میں رجوع کیا تو آیت ”كُلُّوْا مِمَّا ذُكِّرَ اَسْمُ اللّٰهِ“ کو ہم نے

ثابت پایا اور ذکر کے وقت تعین کے بارے میں مجمل پایا۔ کیونکہ زمانہ ذکر کی ضروریات میں سے ہے اس وجہ سے دلالت التزامی کے ذریعہ ہم نے اتنا پایا کہ ضروری طور پر یہ ذکر زمانوں میں سے کسی زمانے میں اور اوقات میں سے کسی وقت میں ہوگا لیکن اس ذکر کے وقت مقرر ہونا اس کلام (الہی مذکورہ بالا) سے نہ کر سکے۔

(اس بناء پر سابق مقدمے یعنی اس تقریر اور بعض سابقہ مقدمات کے مطابق ہم نے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو اس طرف سے مذکورہ ذکر کا وقت وہی ذبح کا وقت قرار دیا اور اس طرف یہ آیت: "لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" "حُرْمَتُ عَلَيْنَكُمْ" اور "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْنَكُمْ" کو ہم نے دیکھا کہ دونوں کلام سلبی (منفی) ہیں اگرچہ بظاہر یہ آیت "إِنَّمَا حَرَّمَ" اور آیت "حُرْمَتُ عَلَيْنَكُمْ" مثبت نظر آتی ہے۔

## تفصیل اجمال

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ ان آیات میں "حُرْمَتُ" سے حُرمت اکل مراد ہے اور اس وجہ سے حرام کو "غیر ماکول" اور "لیس بما کول" کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں اور اس طرف صلہ اور موصول کا مجموعہ مطلق مع القید یعنی مقید کے حکم میں ہے اور وہ بھی موصوف کی صفت ہے کیونکہ معنوی حمل درمیان میں ہے اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ صفت و موصوف اگر جملہ اور قضیہ کی سائیڈ میں واقع ہوتے ہیں تو جملے کی نسبت کا بار مرکب کے مزاج پر پڑتا ہے نہ صرف مطلق یا قید پر۔ اس صورت میں جملہ "إِنَّمَا حَرَّمَ الخ" اور "حُرْمَتُ عَلَيْنَكُمْ" (والاجملہ) آخر تک ہذہ المذکورات لیست بما کولہ یَا لَا یُوْکَلُ ہذہ المذکورات کی قوت میں ہوا۔ اس کے پیش نظر تمام مذکورات نفی کے سیاق میں داخل ہو گئے۔ الغرض تاویل کی گئی نفی جو کہ تم نے معلوم کر لی اور تحریم کے ظاہری اثبات میں اگر فرق ہے تو اعتبار کر لینے کے لحاظ سے ہے مصداق اور معنی دونوں کے ایک ہیں بلکہ مقصود بالذات اگر ہے تو یہی عدم اکل ہے جو کہ بلاشبہ نفی ہے نہ کہ اثبات۔ اس صورت میں جس قدر تکمیل ہوگی۔ اسی قدر تعمیم لازم آئے گی۔



## اس اجمال کی تفصیل کہ جس قدر تنکیر آئے گی اسی قدر تعمیم ہوگی کس طرح؟

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نکرہ تمام وجوہ کے ساتھ اگر ہے تو وہ مفہوم اور شے اور اسی کی مانند ہے۔ ورنہ اگر کوئی مفہوم ایک وجہ سے نکرہ ہے تو دوسری وجہ سے معرفہ اس کو بھی کہنا چاہئے مثلاً ”انسان“ اور ”رجل“ وغیرہ اگرچہ نکرہ ہیں مگر تمام وجوہ کے ساتھ نہیں اس لئے انسانیت کے مفہوم نے جو مدلول مطابق ہے۔ باقی تمام ماسوا سے تمیز کر کے لفظ کے مدلول کو انسانیت کی سرحد میں خاص اور محصور کر دیتا ہے۔ ہاں اس ماہیت کے افراد کے اعتبار سے ابہام اسی طرح اپنی جگہ ہے اس لئے اس ابہام کے مطابق انسان میں نکرہ پن ہوگا اور اسی قدر سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے تعمیم لازم آئے گی۔ یعنی اس حد تک کہ احتمالات کو رسائی ہے اسی قدر عموم کو بھی کار فرمائی حاصل ہوگی۔ مگر تم جانتے ہی ہو کہ مذکورہ جملے، سیاق نفی میں واقع ہونے سے قطع نظر کر کے ”ازمان ذکر“ کے اعتبار سے مجمل ہیں اور نکرہ کے حکم میں ہیں اور سیاق نفی میں ہونے کے اعتبار سے تمام مذکورہ جملے عام اور معرفہ کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

جب یہ چند فرق کرنے والی وجوہات جو کہ ”لَا تَأْكُلُوا“ اور ”مَا أَهْلُ بِهِ“ اور ”كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ کی آیتوں میں ہمیں مل گئیں تو پھر قاری کو اختیار ہے کہ جو بات اس کے دل کو بھائے اسے اختیار کرے۔ مگر ہرچہ بادا بادا باعتبار زمانہ ”مَا أَهْلُ“ کے عموم اور ”كُلُوا مَا ذُكِرَ“ کے خصوص کو اس کے اعتبار سے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

### اصل مطلب

اب اصل مطلب کی طرف چلنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں جب ”مَا أَهْلُ بِهِ“ اہلال کے ازمانوں کے اعتبار سے عام ہو تو اگر اس کو ذبح کے وقت کے ساتھ خاص

کر لیں تو یہ نہ صرف نہ صرف تفسیر کی قسم سے نہیں ہوگا بلکہ تبدیل کر دینے کی قسم سے ہوگا جو کہ یقیناً نسخ کلام الہی ہے نہ کہ اس کا اثبات اور پیشتر تم نے جان لیا ہے کہ جیسا کہ عام کی تبدیلی منصوص کی جانب نسخ ہے تو یہ بھی مسلم ہے کہ نسخ کا حکم منسوخ سے افضل ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا۔ مترجم یہاں اس کے برابر ہوگا نہ کہ منسوخ سے کم درجہ جیسا کہ مقدمات میں گذرا اور ظاہر ہے کہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کے اطلاق کی تبدیلی ”مَا أَهْلٌ بِهِ عِنْدَ الذَّبْحِ“ کے ساتھ تغیر ادنیٰ کے ساتھ تغیر سے ہے نہ کہ برابر اور افضل کے ساتھ کیونکہ عند الذبح کی تعقید سے، غیر اللہ کے تقرب کی نیت کی اجازت کے ابہام کا شائبہ ہوتا ہے کہ حلال اور حرام کہنے والوں کے متفقہ فیصلے کے مطابق ممنوع اور شرک ہے۔ اور اطلاق کی صورت میں ممانعت ظاہر ہے کہ ہرگز غیر اللہ کے تقرب کی اجازت نہ بلا قصد اور نہ قصداً سمجھی نہیں جاتی ہے اس صورت میں موافق وعدہ:

”مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا“ خود خداوند کریم سے نسخ اطلاق ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ متصور نہیں ہے تو بندوں کی کیا حیثیت ہے کیونکہ مقدمات مذکورہ کے مطابق خداوند تعالیٰ کے کلام کا نسخ بشر ہے ممکن نہیں ہے خواہ کوئی بھی ہو متقدمین میں سے کوئی مفسر ہو یا موجودہ زمانے کا ہو۔

قول حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما پر تبصرہ جو انہوں نے اس بارے میں کیا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اگر پایہ ثبوت کو بھی پہنچ جائے تو پھر بھی خبر واحد کے درجے سے زیادہ نہیں ہے اس کے باوجود مرفوع بھی نہیں ہے کہ وحی کا احتمال توقف اور تامل کا سبب ہو اور ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کو چٹ کر جانے والے شائقین نسخ کی تاویل کے ساتھ باغ باغ ہو کر منع کرنے والوں کے قول پر کان نہ لگائیں۔

حاصل کلام یہ کہ شائقین کو مفسرین کے اقوال سے سند پکڑنے کی گنجائش نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے اس تمام تقریر کا کہ اگر مانعین کے قول کو مفسروں کی تفسیر کے مخالف لیں

تو مفسروں کی تفسیر منطوق قرآنی کے خلاف پڑے گی۔ مجبوراً اس بات کا اقرار لازم آئے گا کہ بقول بشر کلام ربانی منسوخ ہو گیا۔ اللہ کی پناہ۔ اور اگر ہم اپنی سمجھ کو اتہام لگائیں اور کہیں کہ اصل بات تو یہی ہے کہ اکابر کے اقوال اگرچہ بظاہر ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں لیکن تدبر کے بعد ایک دوسرے کے موافق نکلتے ہیں جیسا کہ اس ناچیز نے مقدمات میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے لہذا اس وقت میں اکابر کے اقوال میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کا ذمہ دار ہوں۔

### اقوال مفسرین میں مطابقت

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اکابر کے ساتھ ہمیں حسن ظن رکھنا چاہئے اور حتی المقدور (ان کے خیالات میں) موافقت کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں۔ میں کہتا ہوں کہ جب آپ کو مفسرین کا مقام معلوم ہو گیا کہ دلائل کی رہنمائی اور شواہد کی شہادت کے ذریعہ مبہم مسائل کی وہ تعیین کرتے ہیں نہ کہ تغیر معنیات اس لئے اسی راہ سے ہمیں ایک ایسی اصل کی طرف چلنا چاہئے جو وقت ﴿یعنی جانور کو ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لئے جانے کی صورت میں وہ حرمت کی فہرست میں شامل ہو جائے گا۔ مترجم﴾ ذبح قید کے الحاق کا موجب ہوئی۔ جب ہم نے تدبر سے کام کیا تو تدبر نے ہمیں دو معنی کی طرف رہنمائی کی۔

### تجدد نیت

اول یہ کہ نیتیں متجددات ﴿وہ نئی نئی ہونے والی چیزیں جن کی ذات میں قرار نہ ہو بلکہ بدلتی سہلتی رہتی ہوں۔ مترجم﴾ غیر قار الذات ﴿وہ آن میں جن کی ذات برقرار نہ رہے بلکہ ہر آن میں سابق آن سے بدلتی رہے اسے غیر قار الذات کہتے ہیں۔ مترجم﴾ سے ہیں چنانچہ معقولات سے مشغل رکھنے والوں کے لئے اتنی ہی تشبیہ کافی ہے اور یہ بھی بدیہی ہے کہ جیسا کہ حرکت صاعده (اوپر کی طرف حرکت) اور حرکت ہابطہ (نیچے کی طرف حرکت) میں تضاد ہے اسی طرح اللہ کے لئے نیت اور غیر اللہ کے لئے نیت میں بھی تضاد ہے۔ یعنی اس امر کا شرعی تجزیہ کرنے کے بعد کہ جانور کے حلال ہونے کا سبب صرف خدا کا

نام ہے اور اس کے حرام ہونے کا باعث غیر اللہ کا ذکر ہے خواہ وہ غیر اللہ کا ذکر تھا ہو خدا کا بھی ذکر ساتھ میں ہو یہ امر ممکن نہیں ہے کہ ہر وہ جانور جو غیر خدا کے لئے تجویز کئے گئے ہوں اس نیت کے نسخ سے پہلے، اس جانور کو خدا کے لئے تھا (خاص) کر لیں۔ ہاں اگر کسی جاہل نے شریعت کا حکم معلوم کرنے سے پہلے کسی جانور کو خدا کے سوا کسی اور کے لئے نامزد کر دیا اور پکارنے کا اعلان کر دیا اور پھر ہدایت خداوندی اس کو بالوں سے پکڑ کر راہ پر لے آئی اور اس نے اپنے کئے پر پشیمان ہو کر اپنی نیت کو بدل ڈالا اور اس جانور کو خدا کے نامزد کرنے کا اعلان کر دیا تو پھر پہلی نیت کا عدم ہو جائے گی۔ یہ جانور اگرچہ اس حیثیت سے منجملہ ”مَا أَهْلُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کیونکہ ”مَا أَهْلُ“ ازمنہ کے لحاظ سے عام ہے خواہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر ہو۔ لہذا شاہ صاحب کے نزدیک ذبح سے پہلے ماضی میں یہ نیت ہے کہ غیر اللہ کے لئے جانور کو پکار کر نذر کر دیا اور دوسرے مفسرین کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینا مراد ہے جو جاہل سے وابستہ ہے۔ اس طرح حرمت میں علی علی اختلاف الزمہ مطابقت ہوگئی۔ مترجم ہے۔ اور کسی دن غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا لیکن نیت تو نئی چیزوں میں سے ہے اس کا زوال ممکن ہے اور دو باہم منافی اور متضاد چیزوں کا جمع ہونا محال ہے اب جب (نیت بدل کر اس جانور کو) خدائے وحدہ لا شریک لہ کے لئے خاص کر لیا تو پہلی نیت کا کوئی اثر نہ رہا کیونکہ دونوں متضاد نیتیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں۔ اور ظاہر ہے کہ حرمت کا منشاء یہی غیر اللہ کی طرف اضافت (نسبت) تھی جب وہ نسبت نہ رہی تو اس کا معلول یعنی حرمت کس بنیاد پر باقی رہے گا۔ لیکن جانوروں کی نسبت خداوند تعالیٰ یا غیر اللہ کی طرف دو طرح پر خیال کی جاتی ہے۔

ایک تو ذبح کے لئے (اور دوسری صدقہ کرنے کے لئے کیوں کہ پہلی اضافت جو دل میں نیت کر لینا ہے ذبح کے بعد متصور نہیں ہے کیوں کہ ہر فعل کی نیت اس سے پہلے ہوتی ہے نہ اس کے بعد۔ آخر نیت تو علتوں میں سے (ایک علت) ہے نہ کہ افعال کے معلولات میں سے۔ اس بات کی بنیاد پر ذبح کی نیت میں تبدیلی ذبح سے

پہلے ممکن ہے نہ کہ اس کے بعد۔ پس اگر اس جاہل نے جس کا اوپر ذکر ہوا اپنی غلط نیت کو ذبح سے ذرا پہلے بدل کر خدا کا نام زبان سے کہہ کر ذبح کیا تو وہ جانور ان جانوروں کی قسم میں شامل ہو گیا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور ان جانوروں کے زمرے میں داخل نہ رہا جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔

ہاں اگر ازلی بدبختی کی وجہ سے اسی طرح اپنی گمراہی پر اڑی دے دی اور ذبح کے وقت بھی غیر اللہ کا نام زبان پر لایا تو اس جانور کو ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ میں شمار کرنا چاہئے مگر تمہیں معلوم ہے کہ دوسروں کی نیتوں پر اطلاع وحی کے ذریعہ اطلاع سے قطع نظر اگر انسانوں کے لئے ممکن ہے تو اس اطلاع کی دو صورتوں میں

### نیتوں سے آگاہی کی دو صورتیں

ایک تو ان نیتوں کے کاموں کے ذریعے جو ان افعال اور نیتوں کے درمیان کوئی خصوصیت رکھی ہے اور یہ اس وقت متصور ہے کہ ان افعال کی وضع خاص نیتوں کے لئے ہو۔ مثلاً نماز اور افعال نماز اور نماز کی ہیئت کو اللہ کی تعظیم کے لئے وضع کیا ہے۔ اور جب ہی معبود کی تعظیم دیکھنے والوں کی نظر میں اعزاز و تکریم کا موجب ہوگی تو فتوح اور ہدایا اور تعظیم و توقیر کا موجب بھی ہو جاتی ہے پس اگر کوئی گمراہ اسی دنیا کی متاع کو قبلہ مقصود بنا لے تو مذکورہ خصوصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ اس نیت کی بنیاد خود اسی اختصاص پر ہے نہ کسی اور پر۔

### نیت پر اطلاع کی دوسری صورت

دوسری صورت نیتوں پر اطلاع کی قرآن کے ذریعہ ہوتی ہے اور موضوعہ اعمال کے ما سوا دوسرے آثار اور لوازم کے ذریعہ اعمال کی نیتوں تک رسائی ہوتی ہے لیکن جہاں تک کہ طبعی وضع کے اعتبار سے لوازم اور آثار کی دلالت ہے اور افعال کی دلالت اپنی نیا ت موضوعہ کہا تو اصطلاحی وضع کی وجہ سے نیا ت پر اعمال کی دلالت، اس پر قرآن اور آثار کی دلالت کے باعث نہ پہنچے گی۔ کیونکہ اعمال کے دلالت کا اعتبار بندوں کی وضع پر ہے جو کہ شرکت کی گنجائش بھی رکھتی ہے اور تغیر و تبدل کا احتمال بھی رکھتی ہے اور آثار و لوازم

کی دلالت کی بنیاد بندوں کے خالق کی وضع پر ہے کہ بندوں سے اس وضع کے بدلنے کا امکان نہیں۔ چنانچہ وجوب اور امکان کا فرق اتنی بات پر گواہ ہے کہ افعال خداوندی ممکنات سے سرزد نہیں ہو سکتے ہیں اور خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اللہ کی تحقیق میں کوئی تبدیلی نہیں“۔ اگر کسی چیز کو ایک وضع پر اور یا کسی ہیئت پر پیدا فرمایا ہے تو وہی وضع اور وہی ہیئت اس کے لوازم میں سے ہو گئی اور اگر اس کو کسی کیفیت اور اثر کے ساتھ ربط دیا ہے تو وہی کیفیت اور اثر لازم ہو گئے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے قرآن کی دلالت یعنی آثار و لوازم کی دلالت وضعی سے جو کہ باہمی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے بدرجہا بالا ہوئی۔ اگر بندوں کی وضع ظن پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی مخلوق کی وضع یقین کا موجب ہے اور اگر وضع عباد یقین پیدا کرنے والی ہے تو اللہ کی وضع عین یقین اور حق یقین کا موجب ہے الحاصل یہاں مخالفت، جھوٹ اور دروغ کا زیادہ احتمال ہے اور قرآن کی دلالت میں اس سے کم تر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک سال (رمضان میں) جب بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن نے بعض کو متکلف دیکھا تو سب ازواج نے اعتکاف کی غرض سے اپنے اپنے خیمے مسجد نبوی میں لگائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قرینے یا اور کسی وجہ سے جو بھی کہ ہو جب جاہ کے پوشیدہ تقاضے پر مطلع ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خیموں کے اکھاڑ دینے کا حکم فرمادیا اور خیموں کے گاڑنے اور مسجد شریف کے اندر قیام کرنے کی گواہی سے متعلق کہ وہ مسجد عبادت کرنے اور اخلاص پیش کرنے کے لئے بنائی گئی ہے، کچھ نہیں سنا اور احقر کے خیال میں یہ بات بھی اسی طرح کی ہے جو اللہ جل مجدہ واقعہ بہتان عائشہ رضی اللہ عنہا میں فرماتے ہیں:

کیوں کہ یہ آیت سورہ لور، رکوع نمبر ۲، آیت نمبر ۱۲ میں ہے، جو ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اوپر بہتان سے برائت کا اظہار کر رہی ہے آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام غزوہ بنی مصطلق سے واپس تشریف لارہے تھے جو ۶ ہجری میں ہوا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

ساتھ تھیں۔ ایک مقام پر پڑاؤ ہوا۔ حضرت عائشہ قضاے حاجت کے لئے علیحدہ چلی گئیں۔ آپ ہودج میں پردے میں رہتی تھیں۔ جب کوچ ہونے لگا تو ہودج اونٹ پر رکھ دیا گیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس میں ہوں گی جب واپس آئیں تو قافلہ کوچ کر گیا۔ وہیں چادر اوڑھ کر لیٹ گئیں۔ حضرت صفوان قافلے کا گراہڑا سامان سنبھالنے کیلئے کچھ فاصلے پر پیچھے سے آ پہنچے۔ دیکھا کہ کوئی پڑا سو رہا ہے۔ قیافے سے ہی سمجھ گئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ انہوں نے اونٹ بٹھا دیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس پر سوار ہو گئیں اور قافلے سے جا ملیں۔ عبداللہ بن ابی منافق نے بہتان تراشی شروع کر دی۔ چہ میگوئیاں ہوتی رہیں آخر سورہ نور کی آیتیں براءت میں نازل ہوئیں۔ مترجم لکھ نہیں جب اس واقعہ کو تم نے سنا، مؤمنین اور مؤمنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔“

غرض یہ ہے کہ بہتان لگانے والوں کے بہتان کے الفاظ اسی طرف مشیر تھے کہ معاذ اللہ حضرت عائشہ طاہرہ، مطہرہ، صدیقہ رب العالمین کے محبوب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبوبہ اس خطا کی مرتکب ہوئیں۔ مگر دوسرے قرینے یعنی ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے محبت کرنا اور دوسرے اچھے معاملات جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کمال ایمان پر دلالت کرتے ہیں اس دلالت وضعی کے مقابلے میں آ کر اس بہتان کی تکذیب کرتے ہیں کیونکہ اول تو زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق عند اللہ ایسا ہے کہ وہ تعلق ان جیسے خبیث معاملات کو ان کے پاس بھی پھٹکنے نہیں دے سکتا پھر جبکہ محبوبیت مذکورہ اور فیض صحبت مسطورہ بھی زوجیت کے ساتھ شامل ہو تو پھر یہ بات کیسے تصور میں آسکتی ہے کہ ان کا پاک دامن اس قسم کی گندگی سے ملوث ہوا ہوگا اور دوسری مثالیں بھی اسی قسم کی میں کلام سے نکالتا لیکن مضمون کی طوالت کے اندیشے نے ہاتھ کو روک دیا اور قلم کی راہ روک لی، لہذا اسی پر بس کر کے کہتا ہوں۔

ہر چند خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت دلالت وضعی کے ذریعہ ہلاتا ہے کہ یہ ذبیحہ خدا کے لئے ہے لیکن خارجی قرآن غیر اللہ کے لئے شہادت دیتے ہیں اس شہادت

کے بعد خدا کے نام کے ذکر کی شہادت نہ سنی جائے گی کیونکہ تم نے پہلے جان لیا ہے کہ:  
”اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے“

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور وقت میں اس طرح بھی فرما چکے ہیں:  
”اللہ تمہارے اعمال کو نہیں دیکھتا اور نہ تمہاری صورتوں کو لیکن وہ تو تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔“

اس کے پیش نظر حلت و حرمت وغیرہ احکام کی بنیاد اگر ہوگی تو سب سے پہلے نیت ہوگی۔ پس اگر خدا کے نام کا ذکر یا غیر خدا کا حلت و حرمت کا موجب ہوگا تو خدا اور غیر خدا کی نیت اپنی تاثیر کس طرح نہ کرے گی۔ مگر اس قسم کے آدمی جو کہ خدا کے لئے تو نیت رکھیں اور خدا کے سوا کا نام زبان پر لائیں ابھی وجود میں نہیں آئے ہیں۔ اور نہ ہی اس نامناسب اجتماع کی وجہ بظاہر ذہن میں آتی ہے۔ البتہ جو لوگ غیر اللہ کی نیت رکھیں اور خدا کا نام زبان پر لائیں بکثرت موجود ہیں اور اس اجتماع کی وجہ اس مخالفت کے باوجود یہ ہوئی کہ ابتداء اسلام میں بزرگوں کے ایصالِ ثواب کے لئے خدا کے نام پر ذبح کرتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ دن بدن بزرگوں کے ساتھ عقیدت میں غلو کے باعث غیر اللہ کے ساتھ تقرب کی نیت چمک اُٹھی۔ مگر یہ عقیدت مندی کی زیادتی نیت کی تبدیلی کے بارے میں کارگر ثابت ہوئی کہ دونوں ایک ہی محل میں تھیں لیکن ظاہری رسم کی تبدیلی کی وجہ کچھ نہ تھی وہ اسی طرح رہی۔

الحاصل! اگر ظاہر اور باطن میں مخالفت واقع ہو جائے تو اس وقت لحاظ اور ترجیح کے لائق باطن کے حالات ہیں نہ کہ ظاہر کے ہاں اگر کوئی قرینہ ظاہر ہے باطن کی مخالفت کا نہ ہو تو اس وقت نظر ظاہر پر رکھنی چاہئے اور ظاہر کی شہادت کے مطابق، باطن کو بھی گمان کرنا چاہئے۔ باقی رہی یہ بات کہ غیر اللہ کی نیتوں پر دلالت کرنے والا قرینہ کیا ہے تو اول تو یہ بات کرنے والوں سے پوچھنے کے قابل ہے اور اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ دوسروں کے لئے نذریں چڑھانے والے جانور کی قیمت یا اسی قدر



گوشت مسکینوں کو دینے پر راضی نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس جانور کو جو بندوں کے لئے نامزد ہے دوسرے جانور سے بدلنا بھی گوارا نہیں کرتے ہیں۔ اگر ان لوگوں کا اصلی مقصد ثواب پہنچانا ہی ہو تو پھر جانور کے بدلے میں دوسرا جانور یا اتنا گوشت بھی برابر ہیں لہذا اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان کا مقصد غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے۔

جب عند الذبح کی قید کے اظہار پر اول وجہ کے بیان سے ہم نے فراغت پالی تو اب وہ وقت ہے کہ ہم دوسری وجہ عرض کریں۔

### عند الذبح کی قید کی دوسری وجہ

اس زمانے کے لوگوں کی عادت یہ تھی کہ ظاہر و باطن کو اس بارے میں ایک رکھیں اگر خدا کے لئے نیت ہے تو ذبح کے وقت خدا کا نام لیں اور اگر دلی ارادہ غیر اللہ کے لئے ہے تو پھر غیر کا نام زبان پر لائیں۔ منافق پیشہ وروں کی یہ قسم اس زمانے میں نہ تھی۔

”زبان پر تو تسبیح ہو اور دل میں گائے اور گدھے کا خیال ہو“

(اس جیسی تسبیح کا اثر کب ہوتا ہے)..... دل تو غیر خدا کے تقرب اور تعظیم میں محو ہے اور کہنے کو خدا کا نام بھی زبان پر لا کر ذبح کرتے ہیں۔

اس بناء پر پہلے مفسرین نے عند الذبح کی قید زیادہ کر دی تاکہ تم معلوم کر لو کہ اس زمانے میں اللہ کی نذر اور غیر اللہ کی نذر میں فرق کرنے والا اور اس سے اس کی تمیز کی علامت یہی خدا اور غیر خدا کے نام کے ذبح کے وقت لینا تھا۔ اگر ذبح کے وقت خدا کا نام لیا تو اس زمانے کی اصطلاح کے بموجب انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا کا نام زبان پر لائے تو معلوم ہوا کہ (یہ نذر) غیر اللہ کے لئے ہے مگر جیسا کہ تم نے سمجھ لیا کہ باہمی طور طریق اور وضعی اصطلاحات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے تو وہ وضع اور وہ اصطلاح نہ رہی۔

تیسری قسم کہ اس اُمت کے مشرک ہیں وجود میں آئی اور اس اصطلاح کو توڑ پھوڑ کر صورت واقعہ اس طرح پیش کی کہ تم جانتے ہو۔ اب اس کے بغیر چارہ نہ رہا کہ

قرآن کو پیش نظر رکھنا چاہئے اور آثار و لوازمات کی رہنمائی کے موافق کام کرنا چاہئے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ حلت و حرمت کا دار و مدار نیت پر ہے نہ کہ ظاہری فعل پر۔ اور ہر نیت کا جدا اثر اور نئی تاثیر ہے۔ خدا کی نیت کرنا (جانور کے) حلال ہونے کا سبب ہے اور غیر خدا کی نیت حرام ہونے کا اور ظاہر ہے کہ ہر طزوم اپنی ماہیت کے لوازم کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وجود میں آئے یا عدم میں جائے۔ خاص طور پر وہ طزوم کہ اس کا زوال اس کے ضد کے وجود سے پیدا ہو کیونکہ اس مقام پر عموم لزوجہ کا احتمال بھی مفقود ہے۔ مثلاً دن کے لوازم میں اور رات کے لوازم اور دن کے لوازم وجود اور عدم میں اس کے ساتھ رہتے ہیں اگر دن موجود ہوتا ہے تو اس کے لوازم بھی موجود ہوتے ہیں۔ اور اگر دن ناپید ہو جاتا ہے تو لوازم بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔

جب اللہ اور غیر اللہ کے لئے ذبیحے میں اسی طرح تم نے دیکھ لیا کہ ان میں تضاد کا ربط ہے تو حلت و حرمت جو کہ ان کے آثار میں سے ایک اثر ہے اپنے طزومات کے ساتھ ساتھ رہیں گے۔ ہاں اگر ذکر خدا کے سوا ذبیحہ کی حلت کے لئے کوئی دوسری علت بھی ہوتی تو کہہ سکتے تھے کہ اگر یہ تقرب الی الغیر ہے مگر فلاں علت کے عمل کی وجہ سے ہم نے حلت حاصل کر لی ہے اور یہ بات کہ ظاہر نظر میں ظاہر ہیں لوگوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلت کی علت صرف خدا کے نام کا ذکر ہے خواہ نیت خدا کے لئے ہو یا غیر خدا کے لئے۔ چنانچہ آیت کا منطوق: ”پس تم کھاؤ اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اگر تم اس کی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔“

اس دعوے کے لئے ایک دلیل ہے۔ پس وہم کا دھوکا ہے جو قلت تدبر کے باعث راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ اگر فہم رسا ہے تو ظاہر ہے کہ ذکر حقیقی تو قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر اس پر دلالت کی وجہ سے ذکر کے نام سے موسوم ہو جاتا ہے کیونکہ ذکر یاد کے معنی میں ہے جو کہ حقیقت میں دل کا کام ہے نہ کہ زبان کا۔ اگر کوئی کسی کی یاد میں محو ہو اور اس کی زبان خاموش ہو تو وہ پھر بھی اس کے یاد کرنے والوں میں سے ہے اور اگر دل

غیر کی طرف لگا ہوا ہے اور زبان پر اس کا نام ہو تو حقیقت شناسوں کے لئے یاد کرنے والوں میں سے شمار نہ کیا جائے گا۔

## ذکر لسانی

حضرات صوفیاء کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو دیکھیں کہ صرف زبانی ذکر کو تعلقہ کہتے ہیں ذکر نہیں کہتے اور یہ جو قلبی ذکر کو صوفیاء نے وسوسہ کہا ہے اُس کے منافی نہیں ہے جو عرض کیا گیا۔

## دل کا ذکر

کیوں کہ قلبی ذکر سے ان کی اصطلاح میں ان کا مطلب وہ آواز ہے جو صنوبری (گاجر) جیسی صورت کے دل سے جو کہ لوتھڑا ہے گوشت سے سنی جاتی ہے نہ کہ دل کی حضوری کہ وہ صوفیہ کے نزدیک اصل ذکر ہے اور کیوں نہ ہو خداوند تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں:

”بے شک منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ ان کو ان کے دھوکے کا جواب دینے والا ہے اور جب منافقین نماز کے لئے کھڑے ہوتے ہیں تو سُستی میں چور ہو کر لوگوں کو دکھانے کے لئے اور اللہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں مگر قلیل اس کے درمیان وگدا میں ہیں“۔ (قرآن کریم پارہ نمبر ۵) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

”نماز حضور قلب کے بغیر نہیں ہوتی“۔

اور منافقوں میں اگر کوئی چیز نہیں ہے تو ان کی نماز میں حضور قلب نہیں ہے کہ خدائے بزرگ و برتر نے ان کے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی بنیاد اس حضور قلب پر رکھی ہے۔

غرض یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ حضور قلب کا نام اصل عبادت ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے آیت میں: ”تم کھاؤ اس جانور کا گوشت کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو“۔

اولاً اور بالذات یہی ذکر (قلبی) ہے اور جس مجتہد نے ذبیحہ پر جان کر یا بھول کر بسم اللہ کو چھوڑنے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اسی ذکر قلبی کی وجہ سے کہا ہے

کیونکہ مؤمن سے یہی توقع ہے کہ دل میں خدا کے ذکر سے غافل نہ ہوگا۔

## جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت

البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اللہ کا نام عمداً چھوڑے ہوئے ذبیحہ کو حرام کہتے ہیں اور اس کی وجہ سے گذشتہ اوراق میں تمہیں معلوم ہو گئی ہے لیکن اب اس کا راز بیان کرنا چاہئے۔

## جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت کا راز

جیسا کہ انسان میں انسانی حقیقت جو کہ اس کی روح ہے اور انسانی صورت کہ جسم ہے دونوں مطلوب ہیں کیونکہ دینی اور دنیاوی مقاصد دونوں یعنی روحانی اور جسمانی کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ صرف روح اور تنہا جسم علیحدہ علیحدہ کو اگر لو تو دونوں بیکار ہیں۔ جسم کے بغیر روح ایسی ہے جیسے کام کرنے والا اوزار کے بغیر اور سوار سواری کے بغیر اور بدن جان کے بغیر ایسا ہے جیسے اوزار مستری کے بغیر اور سواری سواری کے بغیر۔ اسی طرح دینی اعمال میں بلکہ دنیوی میں بھی عمل کی حقیقت جو کہ نیت اور خاص حضوری ہوتی ہے اور عمل کی صورت کہ خاص حرکات ہوتی ہیں شارع کو مطلوب ہوتی ہیں۔ اگر ان دو عنصروں میں سے ایک بھی جاتا رہے تو عمل کا مقصد اور نتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور نافرمانی کی وجہ سے انسان معتوب ہوتا ہے۔ ہاں اگر سہو سدرہ ہو کر بلا سے نجات پائے۔ اسی طرح اگر بخشش یا شفاعت اس کے تدارک کے لئے اٹھ کھڑی ہو یا نیکیوں میں سے کوئی نیکی اس کا کفارہ بن جائے تو عتاب اٹھ جائے گا لیکن مذکورہ نتائج اور معلومہ اغراض میسر نہیں آئیں گے۔

الحاصل اصل ﴿یعنی روح اور جسم دونوں کے ملنے سے اصل مدعا حاصل ہوگا۔ مترجم﴾ مطلوب دونوں عنصروں کا حاصل جمع ہے مکلف ہونے کا فائدہ ان میں سے صرف ایک کے ذریعہ صورت اختیار نہیں کرتا اور شارع کے تمام خطابات اس سے قطع نظر کر کے لغو اور بیکار ہو جاتے ہیں کہ خدائے توانا کی طرف سے اس تصور کا تصور محال ہے اس لحاظ سے بھی نیت کا ہونا ضرور ہوا۔ اور عمل کی صورت بھی لازم آئی مگر جو کچھ بھی ہو

نیت اصل ہے اور عمل اس کے تابع ہے۔ جیسا کہ رُوح اصل ہے اور بدن اس کے تابع تو اعتبار اور اقتدار کے وقت حقیقت پر نظر ڈالیں گے نہ کہ صورت پر۔

اصحاب کہف کا کتا اگرچہ صورت میں کتا تھا لیکن چونکہ پاک روح رکھتا تھا اس لئے آدمی شمار کیا گیا اور کفار باوجودیکہ صورت میں انسان تھے چونکہ ان کے حصے میں ناپاک رُوحیں مقدر ہو چکی تھیں اس لئے ان کی شان میں

”وہ لوگ جو پاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ“

فرمایا۔ اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے اگر دنیا کا خالق انسانی روح کو کتے اور گدھے کے قالب میں پھونک دے اور کتے اور گدھے کی رُوح کو انسانی سانچے میں بھر دے تو حقیقت مگر لوگوں کے نزدیک اقتدار کے وقت ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ اجسام کا۔ اگرچہ ظاہر میں لوگوں کو معاملہ برعکس نظر آئے۔ اسی طرح اگر اعمال کی ارواح اور ان کی صورتوں میں اسی قسم کا مخالف ہو جیسا کہ صورت مفروضہ میں یعنی انسانی اور حیوانی جسم یا حیوانی رُوح اور انسانی جسم کے اجتماع میں کیا گیا تو خدائے مالک الملک، علیم وخبیر کے نزدیک اعمال کی ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ ان کی صورتوں کا اور یہیں سے ہے کہ:

”انما الاعمال بالنیات“ فرمایا ہے۔

## ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے

الغرض اصلی ذکر تو قلبی ذکر ہے اور ذکر لسانی کی ضرورت نہ اس وجہ سے ہے کہ ذکر کا مصداق اور اس کا موضوع لہ یہی خدا کے نام کو آواز کے ذریعہ پکارتا ہے نہیں بلکہ اس کی ضرورت کی وجہ وہی ہے جو کہ بیان کی گئی۔ یعنی ان کے اغراض اور اعمال کے اثرات اور نتائج صورت اور معنی کے باہم ملے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے ہیں۔

پس اگر صورت معنی کے بغیر ہے تو اس صورت کو جسم بے روح سمجھو اور اگر عمل ہے اور نیت نہیں ہے تو سراب صحرا کے مصداق خیال کرو اور اس کو ذکر خداوندی میں شمار نہ کرو بلکہ غیر خدا کی یاد میں اس کو سمجھنا چاہئے۔

اب تمہیں پتہ چلا ہوگا کہ اگر جیسا کہ آیت ”پس کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہو“ دلالت کرتی ہے خدا کا ذکر جو کہ حلال ہونے کی علت ہے۔ وہ ذکر قلبی ہے نہ کہ ذکر لسانی۔ اور اسی طرح اگر غیر اللہ کا ذکر حرمت کی علت ہے جیسا کہ آیت ”مَا أَهْلُ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ“ اس پر گواہ ہے تو یہ قلبی ذکر ہے نہ کہ زبانی ذکر۔ پھر بھی اگر لسان کے ذکر کو اس ذبح کے بارے میں دخل دیا ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ رُوحانی آثار کے صدور میں جسم کو یا قاعل کے آثار کے صادر ہونے میں آلہ کو دخل دیا ہے۔

الحاصل اگر صورت اور ظاہر کو دخل ہے تو دوسرے مرتبے میں ہے اور آثار کی طرح اول طور پر اور ذاتی طور پر (حلت کی) علت وہی قلبی ذکر ہے پس اگر عمل کی رُوح یعنی نیت اسی قسم سے ہے اور صورت اس قسم سے تو پھر معنی اور رُوح کا اعتبار کریں گے نہ کہ صورت اور ظاہر کا۔ اور ظاہر ہے کہ غیر اللہ کے تقرب کی صورت میں اگر خداوند تعالیٰ کا نام ذبح کے وقت لیا جائے تو عمل کی رُوح دوسری قسم سے ہے اور اس کی صورت دوسری قسم ہے۔

تمہیدی کے اصل پر جو ابھی عرض کی گئی نظر رکھتے ہوئے دریاں حالیکہ یہ اصل تمام عبادات اور غیر عبادات کے اعمال میں کسی انکار کے بغیر جاری ہے عمل کی رُوح کے احکام کہ جس میں غیر خدا کی طرف تقرب کی نیت ہے غالب آجائیں گے اور ذبیحہ حرام ہو جائے گا۔ علاوہ بریں ”اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ سے دونوں آیتوں یعنی ”كُلُوا مِمَّا ذَكَرَاسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ اور ”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ پہلے آنا خالص ذکر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں اور اس جیسے مواقع میں تقدیم جیسا کہ علم معانی کے مسلمات میں سے ہے خصر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مقصد اس جگہ بے شائبہ ذکر غیر وہی خالص ذکر ہے اور جس مسئلے میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں اگر ہم زبانی ذکر کو بھی ذکر کہتے ہیں تو خالص نہیں کہہ سکتے کیونکہ اول غیر میں محو ہے اور مذکورہ توقیر و تعظیم کے ساتھ قلبی توجہ کا ذکر ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس کا انکار کر سکیں بلکہ انکار کی گنجائش اگر ہے تو زبانی ذکر کے ذکر ہونے میں ہے نہ برعکس۔ اس صورت میں

نہیں کہہ سکتے کہ معلومہ ذبیحہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہے بلکہ یہ تو  
 ”مَا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

کی قسم سے ہے اور اس سبب سے (آیت حسب ذیل)

”مت کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو“

کے حکم کے مطابق وہ ذبیحہ ناجائز اور حرام ہے۔ کیونکہ دوسری آیت کا مقصد جبکہ  
 (اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ پر) ذکر کی گئی تقدیم حصر پیدا کرنے والی ہو یہ ہے کہ وہ جانور جس  
 پر اللہ کا نام زبان سے نہ لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ مفہوم جیسا کہ اس  
 جانور کو شامل ہے کہ اس پر لوگوں نے بالکل خدا کا نام نہ پکارا ہو (بلکہ ذکر خدا سے)  
 غفلت میں اس کو مارا ہو۔ اسی طرح اس جانور کو بھی شامل ہے کہ جس پر خدا کا نام  
 زبان سے لیا ہو اور غیر اللہ کو بھی یاد کیا ہو۔ ہاں اگر حلال جانور غیر کی ملکیت میں ہوتے  
 تو اس وقت اس غیر کے نام پر قربان کرنا درست ہوتا۔ اور خدا اور غیر خدا میں (وہ  
 جانور) مشترک ہوتے تو اس غیر کی ذکر میں شرکت بجائے خود ہوتی۔ اب جبکہ ملک  
 خالص خدا کے لئے تو خدا کا ذکر بھی (بلا شرکت غیرے) خالص کرنا چاہئے اور ہرگز  
 دوسروں کو ذکر میں شریک نہ کرنا چاہئے کیونکہ (شریک کرنے سے شرک لازم آئے گا  
 اور شریک ٹھہرانے اور شرک کرنے کی حقیقت، جو گناہوں میں سے سب سے بڑا گناہ  
 ہے اور جس کی بخشش نہیں ہو سکتی یہی ہے کہ خدا کی مملوکہ چیز کو خدا اور غیر خدا میں  
 مشترک خیال کریں۔ ورنہ مشترک چیز کہ اگر تمام شرکاء کے کام میں لائیں تو کیا گناہ  
 ہے بلکہ اس صورت میں اس کا رگزاری کی ممانعت منجملہ معاصی ہوتی جو کہ بدیہی طور  
 پر ظلم ہے اور ظلم ایسا گناہ ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ ہاں اگر کسی منفعت میں اس  
 طرف سے اجازت ہو تو بقدر اجازت اختیار ہے کہ اپنے کام میں خود لائیں یا کسی اور  
 کے سپرد کر دیں ورنہ ہرگز درست نہیں ہے خاص طور پر وہ چیز جو اپنے لئے رکھیں یا جو  
 محصول اپنے لئے ادا کریں، مثلاً بادشاہوں کا دستور ہے کہ رعایا کی اراضی پر کوئی

محصول مقرر کرتے ہیں اور رعایا کے امیر لوگوں پر ملاقات کے وقت نذرانہ مقرر کرتے ہیں پس اگر وہ محصول اور سرکاری رعایا کا نذرانہ کسی اور کے خزانے میں داخل کریں اور دوسرے کے سامنے لے جا کر رکھ دیں تو لازمی طور پر بغاوت کے جرم کی سزا کے مستوجب ہوں گے کیونکہ توبہ اور اطاعت کے بغیر البتہ خلاصی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تاج وغیرہ سلطانی لباس اپنے جسم پر پہن لے اور بادشاہی لوازمات و مراتب وغیرہ علامات سلطانی اپنے برابر میں لے آئے اور حاضرین اور غیر حاضرین سے سلطانی القاب اور شاہی آداب کا طالب ہو تو ایسا آدمی اور اس کے اعموان و انصار، احباب اور خیر اندیش بدرجہ اولیٰ سلطانی عتاب میں آجائیں گے۔

اس جرم کی تلافی سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی باقی اس قسم کے سوا اور امور جن کے بارے میں رعایا کو بادشاہ نے اجازت دے رکھی ہے ان کے ارتکاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور جن چیزوں سے رعایا کو منع کر دیا ہے مثلاً بادشاہ کو چراگاہ میں جانوروں کا چرانا یا ہر کس و ناکس کا وقت بے وقت دربار میں چلے آنا تو اس قسم کی باتوں پر کبھی مواخذہ کرتے ہیں اور کبھی چھوڑ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر سرکاری محصول وقت پر نہیں پہنچایا فلاں اس کی وجہ سے نہ پہنچایا تو اس قصور پر بھی کبھی سزا دیتے ہیں اور کبھی اس کے درگزر کرنے کا حکم نافذ کرتے ہیں۔

## عبادات اور نذر و قربانی کی مثال

اب عقل کی نگاہ سے بغور دیکھو کہ یہی معاملے خدائے مالک الملک نے اپنے بندوں کے ساتھ کئے ہیں۔ زکوٰۃ وغیرہ مالی حقوق کو سرکاری محصول سمجھو۔ نماز وغیرہ بدنی تعظیبات کو سلطانی القاب و آداب خیال کرو اور قربانی کو ملاقات کے وقت کا نذرانہ پہنچانا چاہئے اور گناہوں کو شاہی چراگاہ میں اپنے جانوروں کو چرانے کی طرح گمان کرنا چاہئے۔ ان تمام امور کی وجہ شبہ ظاہر ہے۔ ہاں ہمہ یہ ذکر خارج از بحث ہے اور یہ مقام دوسرا ہے۔ اگر میں کہوں تو کس طرح کہوں کہ نامناسب ہے۔ بلکہ



اصلی مدعا بیان کرنا چاہئے اور وہ یہ ہے۔ جان کو قربان کرنا بھی ان خصوصیات میں سے ہے جو خداوند تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جو دوسروں کے لئے قربان نہیں کر سکتے اور اگر اس بارے میں اجازت ہوتی تو قربانی کو عبادات میں سے خیال کر کے نہ کرتے۔ پس جبکہ ہم سب خدا کی مخلوق اور مملوک ہیں اور ہم سب کے افعال اور اموال اس مالک کی مخلوق ہیں اور اس طرف جان کی قربانی خدا کے لئے خاص ہے۔

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِيغْيِرَ اللَّهُ“

جانور کا حرام ہونا ”عند الذبح“ اسطراد کے معنی بھاگنے کا بہانہ کر کے حملہ کرنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی اسطراد کہتے ہیں۔ (منجد) اس جملے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ نے یہی معنی مراد لئے ہیں۔ مترجم کے ساتھ مشروط کر دیا ”عند الذبح“ کی قید کے بغیر ”عام“ رکھو تو یہ حکم جب اسی آیت سے نکلتا ہے تو پھر شیخ سدو شیخ سدو ہندوستان میں ایک بزرگ گذرے ہیں جن کی قبر پر ضعیف الاعتقاد مسلمان بکرے چڑھاتے ہیں اور اس بکرے کو خریدتے یا پرورش کرتے وقت ان کے نامزد کر دیتے ہیں اور پھر ان کی قبر پر چڑھاتے ہیں یا جہاں کہیں بھی ذبح کر کے کھلاتے ہیں وہ شیخ سدو کا بکرا ہی کہلاتا ہے بکرا کیسے جائز ہوگا۔ اس صورت میں خدا کا نام ایک بار کیا سو بار یا ہزار بار بھی لیں گے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ خنزیر مولانا کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وہ بکرا غیر اللہ کے نام پر ہے لہذا وہ حرام ہے ایسا بکرا یا جانور جس میں غیر اللہ کی نذر کی نیت ہو وہ بسم اللہ کہہ کر ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا جیسا خنزیر یا اور کوئی حرام جانور کہ اگر اس کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہو سکتا۔ مترجم کے پر خدا کا نام لے کر ذبح کریں اور کھا جائیں یہاں سے ذبح کے وقت خدا کی یاد کا فائدہ تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے یاد خدا بزرگھتی ہے۔ نہ یہ کہ حرام کو حلال کر دیتی ہے۔ چنانچہ (آیت ذیل)

”آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں“

اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

## اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل کہ اگر ذوق سلیم ہے تو آفتاب کی طرح روشن ہے یعنی طیبیات کا وصف، حلت کے وصف سے اس آیت (بالا) کی روشنی میں مقدم ہے اور اس کی علت ہے اور اسی طرح اس آئندہ آیت:

”کہہ دیجئے کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے کوئی جانور جس کے بارے میں مجھ پر وحی بھیجی گئی میں حرام نہیں پاتا ہوں مگر (۱) مردہ جانور، (۲) بہنے والا خون یا (۳) خنزیر کا گوشت کہ وہ پلید ہے یا (۴) فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔“ (قرآن کریم)

اس آیت کی دلالت سے روشن ہے کہ گندگی کا وصف حرمت سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کی علت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اطاعت گزار مکلف مسلمان ان آیتوں کو سننے کے بعد اگر ذبح کریں گے تو اول طیب اور پلید کو آپس میں پہچانیں گے پھر خدا کے نام کے ساتھ چھری چلائیں گے اس صورت میں ضروری طور پر معلوم ہوا کہ یہ حلت کا وصف ذبح اور خدا کے نام کے ذکر سے مقدم ہے نہ کہ مؤخر تا کہ خدا کے نام پر ذبح کے آثار سے شمار کیا جائے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے ذبح کا عمل خدا کے نام پر اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھے اور پاکیزہ کو پلید ہونے سے محفوظ رکھے۔

اور ہمیں سے تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جان کر یا بھول کر یا صرف عمداً متروک التسمیہ ذبح کو حلال کہنے والے بھی ایک بہت عمدہ سند اور ایک محکم اصل رکھتے ہیں، یہ نہیں ہے کہ انہوں نے بے سرو پا بات کہی ہے اگرچہ حنفیہ مذہب کے خلاف کہنے والے کا جواب پہلے تم نے سن لیا ہے۔ بالجملہ ذبح کا کام بنا م خدا یہ ہے جو تم نے سن لیا یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دے ورنہ خنزیر اور سگ بھی اس پاک نام کی برکت سے حلال ہو جاتے۔

اس کے پیش نظر دیکھنا چاہئے کہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

میں حرمت کا موجب کیا ہے۔ اگر خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا ہے تو حلال کہنے والوں کا قول بظاہر درست ہے اور اگر نام غیر خدا کا ذکر موجب حرمت ہے تو حرام کہنے

والوں کا قول صحیح اور درست ہے۔ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ میں موجب حرمت، جب ہم نے غور سے دیکھا تو جانا کہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ میں حرمت کا موجب خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا، نہیں ہے ورنہ مردار اور سینگ لگ کر مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور درندے اور ماکول السبع سے مراد کتے کا کھایا ہوا جانور ہے۔ اگر تعلیم یافتہ کتے کو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر شکار پر چھوڑا جائے اور وہ جانور کو پکڑ لے اور خود نہ کھائے اور جانور شکاری کے پہنچنے سے پہلے مر جائے تو اس کا کھانا جائز ہے لیکن اگر کتے نے اس میں کھالیا تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے۔ مترجم کا کھایا ہوا سب اس معاملے میں برابر ہیں کیونکہ اصل میں تو یہ سب طیب ہیں لیکن خدا کا نام معلومہ طور پر ذکر نہیں کیا۔ اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ مردار وغیرہ میں خدا کا نام اور فعل ذبح دونوں مفقود ہیں۔ اور ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ میں صرف خدا کا نام لینے سے رہ گیا ہے۔ بہر حال علت کے فقدان سے جو کہ فعل ذبح اور نام خدا کا مجموعہ ہے دونوں مقام میں کلام نہیں ہے۔ اس صورت میں کیا ضرور ہے کہ:

”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کو علیحدہ کوئی قسم ٹھہرائیں ”مَا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ کے الفاظ کافی تھے۔ اس جیسی بے فائدہ تطویل ایسے کلام معجز نظام میں نہیں چاہئے تھی۔ اور چلئے ہم اس سے بھی گذر گئے۔ لفظ ”أَوْ فَسَقًا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ اگر سمجھ ہو تو بدستور سابق اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ وصف فسق کہ آیت میں مذکور کی جانب ماخوذ ہے۔ وہ صفت حرمت سے مقدم ہے اور ذبح کے فعل سے مقدم ہے۔ اور اس کو بھی جانے دیجئے آیت (ذیل)

”حلال کئے گئے تمہارے لئے چوپائے مگر وہ جو نہیں بتائے جاتے ہیں۔ لہذا بتوں کی طرف سے پلیدی اور جھوٹے قول سے بچو۔ اللہ کے دین کی طرف جھکتے ہوئے اس کے شریک نہ ٹھہراتے ہوئے۔“

کو اگر دیکھیں تو اہل فہم کو اتنی بات میں تا مل نہیں رہتا ہے کہ ”فَأَجْتَبُوا“ ما قبل پر متفرع ہے اور اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ تمام چوپائے ”مَا يُتْلَى“ کے سوا، اصل

سے حلال اور طیب ہیں بتوں کی پلیدی نے ان کو حرام کر دیا۔  
اور رجس اوٹان کو تم جانتے ہو کہ یہی تو شرک ہے کہ اس کی جائے قرار دل ہوتا ہے  
نہ کہ زبان اور اس کا محل جان ہوتی ہے نہ کہ لسان۔

اور اگر بالفرض (۱) رجس اوٹان یہی غیر نام خدا کا ذکر ہے جو کہ ذبح کے وقت ہوتا  
ہے تو وہ بھی معنی پر دلالت کی وجہ سے شرک ہے نہ کہ لفظ کی حیثیت سے۔

اگر نعوذ باللہ خدا کا نام لات و عزتی ہوتا اور نعوذ باللہ اللہ کسی بت کا نام ہوتا تو پھر  
”بسم اللہ“ جو کام کرتی ہے ”بسم اللات“ کرتا اور جو کام ”بسم اللات والعزیٰ“  
کرتا ہے بسم اللہ کرتی۔ اور یہ ایک ایسا مضمون ہے کہ اس کے انکار کی بے وقوفوں  
کے سوا اور کسی سے میں توقع نہیں رکھتا۔

اس صورت میں وصف تحریم کے ساتھ موصوف بالذات معنی ہیں نہ کہ لفظ۔ ہاں  
جیسا کہ خشوع و خضوع کے اثر سے قیام، قعود اور رکوع و سجود اطاعت ہو جاتے ہیں اسی  
طرح ”بسم اللہ“ معنی کے اتصال سے محلل ہوتی ہے اور ”بسم اللات والعزیٰ“  
معنی کے اقتران کی وجہ سے محرم (حرام بنا دینے والی) بن جاتی ہے۔

غرض جیسا کہ بندگی کا وصف نماز کے ارکان میں بالعرض عارض ہوتا ہے اور تنہا  
افعال مخصوصہ جیسا کہ منافقوں کی نماز میں ہوتے ہیں طاعت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ  
آفتاب کے نکلنے کے وقت دھوپ زمین پر عارضی طور پر پھیلتی ہے اور موصوف بالذات  
اور دھوپ کا فاعل آفتاب ہے۔ اسی طرح موصوف بالذات بوصف تحلیل وہی نیت اور  
معنی ہیں جو کہ تقرب محض ہیں اور طاعت مجرد۔

الفاظ اس بارے میں موصوف بالعرض ہیں نہ یہ کہ اصل تحلیل و تحریم الفاظ کا کام  
ہے اور معانی کو اس قصے کی خبر نہیں ہے باقی الفاظ کی ضرورت تو وہ تمہیں پہلے بیان سے  
معلوم ہو چکی بالخصوص دوسروں کے حق میں کہ ان کی اطلاع کی ذبح کرنے والے کے  
دل کے اندر چھپے ہوئے معنی پر الفاظ کے سنے بغیر اور کوئی صورت نہیں ہے۔

## تقدم نیت بر فعل

اکنون بشنوید که نیت را بر فعل تقدم ذاتی است و هم زمانی . آری نیت سابق و فعل لاحق باهم چنان متصل باشند که زمان سابق و زمان لاحق لیکن از آن جا که فعل و نیت هر دو زمانی اند و غیر قار الذات از اول تا آخر فعل که تجدد رُو دهند نیت هم متجدد ماند تا اقتران نیت بفعل و تقدم آن بر آن از دست نه رود .

الغرض اجزاء متجدده نیت از اجزاء متجدده فعل هم سابق باشند و هم مقترن بدو . لهذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید . پس هر که جانورے را که نیت تقرب بدو الی الغیر بود و ذبح بنام خدا کرده باشند حرام گفته نظرش بر اصلیت نیت است درباره تحلیل و تحریم . و هر که قید عند الذبح افزوده نگاهش بر اتصال و اقتران مذکور است که بشنیدی . بهر حال زمان نیت و فعل متحد باشد یا مقدم و مؤخر ، اقتران زمانی که مفاد ”عند“ باشد از دست نمی رود و در صورت اتحاد زمانه همچنان ظاهر است که خود اتحاد زمانه چنان چه دریافتی و در صورت تقدم و تاخر که اصل اقتران و اتحاد است نیز کم ازین نیست . چه مقارنت زمانی مابین جزء سابق زمانه و جزء لاحق آن نه چنان است که گنجائش انکار بود . اندرین صورت مظلوف جزء اول مظلوف جزء ثانی نیز باهم مقترن بود .

باقی اند اینکه در صورت تقدم و تاخر هر دو را عند الآخر می توان گفت یا فقط متاخر را عند المتقدم گویند و مقدم را عند المتاخر نگویند این امر نه قابل آن است که مرد عاقل را موجب تردد شود . چه رتیکه بناء اطلاق ”عند“ بر مقارنت شود آن در طرفین برابر است .

درباره اطلاق "عند" و اضافت آن بیکی ازین دو فرق کردن محکم  
بے جا است که سواء کم مهمان کاردگراں نیست.

چون این کلام بطول انجا میدبازپس مے روم و میگویم که باوجود  
ابتداء تحلیل و تحریم بر نیت وجه افزائش "عند الذبح" یا آن بود که  
مقارنت بین النية والقتل باشد و احتراز تبدیل نیت بود. یا آنکه اشاره  
بلمسور آن زمانه است نه قید احترازی. اندرین صورت این قید زائد  
که از مفسران است همچو قیود مشعره بردستور یا حاجت باشد که  
در کلام ربانی یافته مے شوند. در سورة بقرمی فرمایند.

”وَ اِنْ كُنْتُمْ عَلٰی سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهَانَ مَّقْبُوْضَةً“

ظاهر کلام مشعر بر تعلیق جواز رهن در سفر است بشرطیکه  
کاتب موجود نه بود و هم چنین در سورة آل عمران فرموده اند  
”وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا  
مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَفْتِنَکُمُ الدِّیْنَ کَفَرُوْا“

ظاهر این کلام نیز مشعر بآن است که جواز قصر نماز معلق است  
بخوف فتنه کفار چنانچه بعض کسان بخدمت حضرت عرض  
کردند که صلوة خوف را در کلام الله می یابیم.. اما صلوة سفر در  
کلام الله نیست. علی هذا القیاس آیت:

”وَ مَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً اَنْ یُنَکِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ“

فَمِنْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِنْ فِتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَاتِ“

بظاهر دلالت برین امر دارد که جواز نکاح اماء معلق است بعدم طول  
محصنات چنانچه شافعیه همین را اختیار کرده اند. اما باریک بینان  
دین متین دیدند که تجویز رهن بفرض اطمینان خاطر بائع و قرض

دهنده است . و درین غرض سفر و حضر یکسان است . آری ضرورت رهن اکثر در سفر و وقت موجود نه بود کاتب افتد . چه در حضر اکثر همین است که توانگران متاع خویش بلیست دارند، معامله ها دست بلیست کنند و مفلسان بقبالها و تمسکات باع را مطمئن گردانند مگر تونگران در سفر خالی دست و باز کاتبان و نویسندگان کمیاب بلیس وجه ضرورت رهن افتد ورنه این حکم را باسفر و عدم کاتب علاقه نیست که حکم جواز رهن را مقید بدان گردانند .

بالجملة نظر اهل عقل برعلاقه باهمی باشد که در میان احکام و علل آن ضروری است . و این چنان است که اکثر چراغان وقت شب روشن کنند و سبب آن حدوث ظلمت پندارند، نه فقط وقت شب و بهمین وجه اگر در مکانی تنگ و تاریک باشند در روز هم چراغ روشن کنند و این روشنی را کا بیهوده و بیه وقت نه پندارند و شب چهار دهم در اکثر حرکات و سکانات بی چراغ گذارند و از تارکان امر ضروری نشمرده شوند هم چنین علت قصر تعب و صرف گردیدن اوقات در قطع راه قرار داند و بجا قرار دادند . چه این امر لاریب مستدعی تخفیف در عبادت است . در این قدر حالت امن و خوف مساوی است . اندرین صورت مفاد قید *إِنْ خِفْتُمْ* نه این باشد که اگر خوف نه بود قصر جائز نیست . بلکه اگر باشد این باشد که پس از غور واضح می شود . یعنی چون در اوائل غزوات خوف کفاردامنگیر احوال شد و تا هنوز نماز بر همان مقدار بود که در حضر گذارند صحابه رضی الله عنهم را اندیشه صعوبت بدل آمد . بدل خود گفته باشند که نه نماز گذاشتی است نه جهاد دیده باید چه پیش آید .

جواب این اندیشه فرمودند که اگر خوف کفار بدل دارید و بدین سبب اندیشه وقوع در گناه است تدبیر این اندیشه پیشتر کرده ایم. نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیده ایم. در تقصیر نماز بر شما هیچ گناه نیست.

هم چنین در جواز نکاح زنان بندیوان و عدم طول و استطاعت نکاح خُره هیچ علاقه نیست زن از اصل هر قسم که باشد بهر مرد آفریده شد. البته در صورت اختلاف کفر و اسلام حسن معاشرت که غرض اصلی از نکاح است متصور نیست که باین سامان عداوت محبت و حسن معاشرت مجتمع نتوان شد. نظر برین می توان گفت تراضی طرفین که اصل نکاح است هرگز بوجود نخواهد آمد. باقی آن چه درباره کفو پاس خاطر بندگان فرموده اند قسم رخصت است نه از قبیل عزیمت. باز نقصان و عیب "کفو" اگر عائد میشود بجانب زن می شود که فراش کم تر از خود گردیدن عار است نه بجانب مرد که از فراش کم تر. در علو مراتب مرد خلی نمی توان رسید. و همین است که اولیائے زن درباره نکاح با غیر کفو مجاز فسخ کنانیدن شوند نه اولیاء مرد و اعتبار نسب بر مرد داشتند نه بر زن. مرد اگر عالی نسب است اولاد عالی است در شرع. و اگر کم نسب است نسب شان کم. مگر درین باره نظر بر زن و نسب اولیست چنان چه داندگان می دانند.

نظر برین حلت نکاح اماء مشروط بعدم طول نمی نماید چه عند الله همه برابرند. اگر هست فرق تقوی است و عدم آن که

"إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ"



و میدانی که تقوی را با حرار و حریت اختصاص نیست تا تعلیق نکاح امت بر عدم طول حرّ از عزائم تصویریده شود هم چنین در نسب قاذح نیست، موجب عار نمی توان گفت تا از رخص فهمیده شود. آری عادت مردم و رواج اوشان هم چنین است که تا وقت اقتدار نکاح حره زنان بندیوان را بنکاح نمی آرند و بدین وجه بصورت شرط و جزاء فرموده اند.

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الْخ

ورنه در خارج تحقق یکی متعلق بتحقق دیگر نیست

بالجمله این همه قیود از قسم شروط اند که تعلیق بآن اظهر است به نسبت قید "عند الذبح" که ظرف محض است و فقط اقتران زمانی بمظروف و مضاف الیه خود می خواهد و میدانی که اقتران زمانی در اتفاقات هم می باشد بلکه اکثر همین است پس اگر قید "عند الذبح" فقط بوجه دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت "مَا أَهْلٌ بِهِ" بطوری گردیده که اقتران مذکور اگر مفقود شود حرمت نیز مبدل بحلت گردد. قیود مذکوره منصوصه قرآنی بدرجه اولی، بلکه بمدارج فزون تر از آن بطور مذکور علت احکام معلومه خواهند شد. چه اول قیود مذکوره افزوده خدا تعالی اند. و قید عند الذبح قید افزوده بعض مفسرین. دوم قیود مذکوره بوجه دلالت بر تعلیق شبه بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است که اقتران زمانی را خواهد نه علیت را.

بالجمله ما بین احکام شرعیه اعنی حلت و حرمت وغیره و اوصاف شی حلال و حرام لا جرم ارتباط علیت و معلولیت بود.

و چون نباشد که حکم اثری است که آنرا موثر ضرور است. و می دانی که موثر همان علت باشد نه غیر. علاوه برین اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت برین دین نظر بر همین ارتباط است.

### تفصیل اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت برین دین

تفصیل این اجمال آنکه نسبت حکمیه یا حقیقی است یا غیر حقیقی. و علامت شناختن این فرق، همین ادراک ارتباط مذکور است. اگر بین الشیئین علاقه مذکور و دیعت نهاده اند علت محکوم علیه حقیقی است و معلول محکوم به حقیقی که در اصطلاح شرع بحکم معبر می شود. و نسبت فیما بین نسبت حکمیه حقیقی. و اگر بین الشیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست اگرچه به پیرایه قضیه هر دو را کشیده یکی را اول نهاده محکوم علیه قرار داده باشند و دیگر را ثانی نهاده محکوم به تاهم حقیقت شناسان اول را محکوم علیه و ثانی را محکوم به نگویند. نه نسبت فیما بین را نسبت حقیقیه مثلاً گاهی گویند *النَّجْسُ حَرَامٌ* و گاهی اشاره بآبی که نجس باشد کرده گویند *هَذَا الْمَاءُ حَرَامٌ* نظر بظاهر هر دو کلام قضیه است حامل النسبة. مگر در اول و ثانی فرق بسیار است.

در قضیه اولی حرمت محمول نجس است که علت اوست و در ثانی حرمت محمول ماء است که علت آن نتوان شد در نه هر آبی که باشد حرام گردد. پس نسبت قضیه اولی حقیقی است و نسبت قضیه ثانیه غیر حقیقی. و هر که این قدر فرق کردن و اند همان "حکیم دین" است.

بالجمله وجه تسمیه علم دین بحکمت این است که عرض کردم. نظر برین ضرور است که هر حکم را علتی باشد باز اگر

همان علت را محکوم علیه آن حکم قرار داده اند فيها ورنه باید دریافت که آن کدام است. تا وجود معلول بی علت و وجود بالعرض بر موصوف بالذات لازم نه آید.

چون در ما سخن فيه نظر کردیم علت حرمت "اهلال لغیر الله" بنظر آمد. و قید عند الذبح بهر اشعار آن است که در اهلال مذکور و ذبح اقتران زمانی باشد. باین طور که این اگر در جزو سابق از زمان افتاده این را در جزء لاحق بی فصل نهاده اند. این نیست که فصل بالا جنسی خلل انداز کار تاثیر اول در ثانی شود. و مرے دانی که این جا فصل بالا جنبی اگر متصور است فسخ قصد اول بی آنکه قصد دیگر بدل آن کرده باشد یا به تبدیلی نیت لله متصور است به رافع نیت یا نیت دیگر باشد که متضاد اول بود یا فقط عدم النية بود. در صورت دیگر همان فسخ عزم اول خواهید بود که مستلزم فسخ عزم ذبح است. این صورت ما نحن فيه علاقه ندارد.

باقی ماند صورت اولی آن البته بظاهر از ما نحن فيه علاقه دارد.

اعنی بظاهر مرے توان گفت که این جانور منجمله

"مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ"

است. لیکن آنانکه نظر غائر دارند می شناسد کم علت حرمت نیت اولی بود که اهلال اول دیگران را متنبه ساخته بود. چون آن نیت متبدل به ثانی شد معلول اول نیز متبدل به معلول ثانی شد. زیرا که علت یا معلول دست و گریبان باشد. خصوصاً در صورت تساوی. علت اگر بوجود می آید معلول بوجود می آید و اگر بعدم می رود بعدم میرود. اگر آن مستمر می ماند این نیز مستمر می ماند و

اگر منقطع می گردد آن نیز منقطع می گردد. چه نیت مثل الیمان امری است زمانی غیر قار الذات و اینکه بزبان می گویند خبری است ازان و علامتی ست بران نه آنکه حقیقت ایمانی همین الفاظ و کلام است ورنه لازم آید که مؤمنان هم وقت تلفظ بکلمه اسلام مسلمان و مؤمن باشند و در باقی اوقات منجمله کفار هم چنین تلفظ به بسم الله وقت ذبح خبری است کد امری منوی و علامتی است بران که سواء این لفظ ها امر منوی هر کس و ناکس پی نمی بردگو عاقلان سلیم الفطرت از بعض علامت بشناخته باشند لیکن این قسم دلالات اول درحق هر کس و ناکس مفید نیست دوم هر وقت و علامات ظاهری اطلاع بر امور باطنی نتوان شد. لهذا قانونی عام فهم وضع کردند اعنی وقت ذبح بسم الله شرط گردانیدند تا دیگران را حرجی پیش نیاید و چون پاس یک کس بر لحاظ جمله بنی آدم غالب نتوان شد و در تحلیل بهر یکے و تحریم بهر باقیان تفریق کلمه بود درحق ذابح نیز باآنکه نیتش درست بود حرام داشتند و چنانکه یک شاهد رویت هلال عید را تابع جمله بنی آدم داشته بودند. این جانیز این کس را تابع باقیان گردانیدند.

علاوه برین ضرورت ظاهر فعل که بهر نیت مثل جسم است برائی جان از کلام سابق دریافته باشی. الغرض چنانکه اصل صلوة حضور دل است باین همه ضرورت ارکان مخصوصه از قیام و قعود و رکوع و سجود افتاد هم چنین اگرچه اصل حلت همان نیت دلی باشد تا هم بهر حلت ضرورت فعل ذبح بانام خداست تا روح و جسم پیوسته متمر آن نتایج شود که ازیر، نوع مقصود است.

این همه که گفته شد بر بنائے مذهب حنفی بود. باقی مانند مذهب شافعی و مالکی بر بناء آن ضرورت این قدم نیست چه حلال گفتن امام شافعی و امام مالک رحمهم الله تعالی متروک التسمیه را عمداً ترک تسمیه کرده باشند یا سهواً دلیلی است واضح بر آنکه علت حلت و حرمت همان نیت است نزد اوشان و تلفظ به تسمیه وقت ذبح دلیل است بران و خبر است نه آنکه اصل و حلت حکم فقط تلف است و معنی را دران دخل نیست نظر برین واضح است که در صورت ظهور و تیقن نیت بغیر الله تلفظ کنند یا کنند ذبیحه حرام باشد چه بنائے حلت ذبیحه مسلم اگرچه عمداً ترک تسمیه کرده باشد همین بود که اثر توحید از اقرار و هر کار او ظاهر است بعد شهادت این دلیل اکنون چه حاجت است که از تلفظ استخبار حقیقت کنند یا ازین علامت حال باطن پرسند مگر چنانکه این طرف وضوح دلیل عام درباره اطلاع ما فی الضمیر کافی شد ضرورت علالت خاص اعنی تسمیه نیفتاد هم چنین بطرف ثانی نیز همین وضوح ما فی الضمیر را کافی باید فهمید و از علامت خاص اعنی تسمیه خدا نباید پرسید که اول خبر تلفظ بعد شهادت قرائن مسموع نمی توان شد چنانکه گذشت.

دوم چون خبر موافق واقع اعنی تلفظ مطابق نیت ضرور نشد چنانکه همین دم واضح شد خبر مخالف واقع اعنی تلفظ نام خدا وقتیکه نیت لغیر الله باشد چگونه ضرور باشد علاوه برین هر خبر را در خارج مصداقی باشد که مطابق و عدم تطابق آن معیار صدق و کذب است و بهر اطلاع مطابقت و لا مطابقت ضرور است که

همچو خبر از مخبر عنه نیز خبردار باشند. نظر برین لازم است که علم تحقق مصداق مذکور از علم مطابقت سابق باشد و میدانی که بسم الله خبر است اگرچه مثل: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" بلکه "أَنْتِ طَالِقٌ" بدلالیت التزامی کار انشاهم کرده باشد و مخبر عنه بهر این خبر همین تقرب باطن است که مسمی به نیت است. پس اول علم تحقق نیت باید تا معیار مطابقت و لا مطابقت شود لیکن نیت از امور قلبی و احوال باطنی است که اطلاع بران قبل تلفظ بی دلالت قرائن متصور نیست. ازین جا مکرر دانسته باشی که در صورت اختلاف تلفظ و قرائن اعتبار قرائن را باشد نه تلفظ را. پس آوان که بر ظاهر:

"كُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ"

فریفته ذبیحه اسمی شیخ سئو و غیره را حلال گفته اند به حقیقت الامر پی نبرده اند.

مراد شارع این است که اگر شمارا علم بدکر نام خدا ذبیحه حاصل شود در خوردنش تامل نباید کرد. باقی عامل علم و عدم علم خود دریافتی که چگونه حاصل می شود. ووجه مراد بودن علم قطع نظر ازان که گفته امر این هم است که در همه معاملات همه کاروبار مربوط بعلم الی اگر کسی معامله اهل ایمان کردن است مثل نکاح و غیره اول علم ایمان باید و اگر معامله کفر کردن است اول اطلاع کفر می باید و اگر معامله دوستانه می کند خبر از دوستی و محبت می باید. و اگر معامله دشمنانه می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است.

بهر حال خوردن ذبیحه کسی آندم حلال باشد که اطلاع ذکر نام

خدا حاصل شده باشد. مگر مصداق ذکر حسب ایماء مذهب مالکی و شافعی همان ذکر قلبی است و تلفظ بآن یکی از سامان های اطلاع آنست بلکه عمده تر از همه سامان های آن.

و موافق مشرب حنفی ذکر کُلی مشکک است که اولی و اقدم افراد آن ذکر قلبی است. و ذکر زبانی بدرجه ثانی است یا آنکه بطور عموم مجاز ذکر را از معنی اصلی که ذکر قلبی بود چنانچه ترجمه اش در فارسی به یاد شاهد بر آن است عام گردانیده ذکر قلبی و لسانی همه را فراگرفته اند مگر بهرحال علت اطلاق ذکر بر ذکر لسانی همون دلالت اوست بر ذکر قلبی که بناء خیر بودن آن از آن بران است پس اگر دلالتش بران دروغ برآید. این اسم از "پیشانی" محو خواهد شد و اطلاق ذکر این وقت غلط خواهد بود و منجمله

"مَا لَمْ يَدْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" خواهد گردید. نه از قسم

"مَا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" تا

محلان را مجال دست آویزی بآیت کُلُّوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ بود. آری اگر تسمیه ذبح همچو الفاظ نکاح و طلاق و عتاق در تاثیر خود محتاج نیت نبود. چنانچه در بادی النظر از کلام هدایت انجام حضرت سرور انام صلی الله علیه وسلم:

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

همین می تراود. اگرچه تحقیق این معنی در مقدمات گذشته آندم البته اگر بر ظاهر آیت. "كُلُّوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ"

چسپیده این قسم ذبائح را که نیت بهر غیر خدا است و بر بزبان نام پاک او تعالی. چنانچه در بُز "شیخ سدو" می باشد اگر حلال

مے گفتند البتہ بجائے خود بود مگر اوّل تخصیص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم امور ثلاثہ مذکورہ را بآنکہ ہزل آن نیز حکم جِد دارد دربارہ ظہور آثار نیت ذابح ہر قسم کہ باشد کافی است۔

دوم فرق ربانی وغیرہ قربانی و ہدایا و بدن وغیرہ احکام کہ محض برفرق نیت مبنی است دلیلی است روشن برآنکہ باوجود اتحاد صورت ذبح و ذکر مقرر این فرق از نیت خاستہ و اگر بالفرض درین بارہ تسمیہ ذبح نیز ہم عنان نکاح و طلاق و عتاق باشد باز ہم چہ سود کہ نیت را در نکاح ہم تاثیری است کہ ہمہ میدانند۔ حدیث

”مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصَيِّبُهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا“

و حدیث فاظفر بذات الدین

اوّل برین قلمر دلالت دارد . دوم نکاحیکہ بقصد اتباع سنت سنیہ یا احراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحہ بوقوع آمدہ بالیقین از نکاحیکہ بغرض تلذذ یا تحصیل مال بستہ شود افضل است و محمل حدیث:

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدُّ الْخ

آن است کہ نکاح و طلاق وغیر با نیت و بی نیت ہر طور یکہ باشد برابر مشمر و موجب آثار اصل نکاح و طلاق می باشند . اما آنکہ در صورت نیت ہم تفاوتی رونمی دہد و فرقی پدید نمی آید ہرگز از کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در ذہن عاقلی نمی آید . و میدانی کہ در صورت نیت لغیر اللہ این نیست کہ نیت نیست تا چشم محللان خنک شود بلکہ نیت امت اما لغیر اللہ . چہ ظاہر است کہ اضافت خدا وندی یا اضافت غیر خدا وندی از لوازم منحصات نیت است نہ چیز دگر . و اگر باین لحاظ کہ در نکاح و طلاق عمل ہمیں الفاظ



ایجاب و قبول یا اَنْتِ طَالِقٌ مثلاً می باشد کہ در صورت ہزل نیت اصلی زیر دامن آن نمی باشد و این جا عملی کہ خواستگار نیت است اراقہ دم است تسمیہ بہ مقابلہ نیت خدا یا غیر نیفتادہ مترددی را بدل آید کہ از تفاوت آثار کہ مذکور شد تفاوت در فعل ذبح کہ ریختن خون است ظہور خواهد کرد۔ مگر این تفاوت را با تسمیہ چہ کار کہ آن از نیت ذبح بیکسو افتادہ است و ازین جهت مے توان گفت کہ عملی تسمیہ بظہور آمد و ہر نیتی قرارش نیست و ہمانا بمثابہ نکاح و طلاق ہزل است کہ خالی از نیت می باشد۔

جواب شبہ

جوابش اول ہمہ مفہوم مخالف است کہ از تخصیص:

تَلَّتْ جِدْهَنْ جِدًّا

می بر آید و بتائید اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ نزد حنفیہ واجب الاطاعت گردیدہ۔

فعل سے پہلے نیت

اب سنئے کہ نیت کو فعل پر ذاتی تقدم ہوا کرتا ہے اور زمانی تقدم بھی۔ ہاں۔ سابق نیت اور لاحق فعل آپس میں ایسے متصل ہوتے ہیں جیسا کہ زمان سابق اور زمان لاحق متصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ فعل اور نیت دونوں زمانی اور غیر قار الذات ہیں اس لئے اول سے آخر تک فعل کہ نت نیا ہوتا رہتا ہے نیت بھی متجدد رہتی ہے تاکہ نیت کا فعل سے اتصال اور اس کا فعل پر تقدم ہاتھ سے جانے نہ پائے۔

غرض یہ کہ نیت کے متجددہ اجزا فعل کے اجزائے متجددہ سے بھی سابق ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ملے ہوئے بھی۔ لہذا نیت کا تحقق فعل کے زمانے میں بھی لازم آتا ہے پس جو شخص کہ کسی جانور کو کہ اس کے ذریعہ تقرب کی نیت غیر خدا کی طرف ہو اور اس کو خدا کے نام پر ذبح کیا ہو حرام کہا ہے اس کی نظر تحلیل و تحریم کے بارے میں نیت کی

اصلیت پر ہے اور جس نے عند الذبح کی قید بڑھائی اس کی نگاہ مذکورہ اتصال و اقرار (نیت بالفعل) پر ہے جیسا کہ تم نے سن لیا۔ بہر حال نیت اور فعل کا زمانہ متحد ہو یا مقدم و موخر اقراران زمانی جو کہ ”عند الذبح“ کا مفاد ہے ہاتھ سے نہیں جاتا ہے اور اتحاد زمانہ کی صورت میں اسی طرح ظاہر ہے جیسا کہ خود اتحاد زمانہ چنانچہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور تقدم و تاخر کی صورت میں بھی کہ اصل اتحاد اور اقراران ہے اس سے کم نہیں ہے۔ کیونکہ زمانی مقارنت زمانے کے سابق اور اس کے لاحق جز میں ایسی نہیں ہے کہ انکار کی گنجائش ہو۔ اس صورت میں جزء اول کا مظروف اور جزء ثانی کا مظروف بھی آپس میں متصل ہوتے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کی صورت میں عند الآخر کہہ سکتے ہیں یا فقط متاخر کو عند المتقدم کہیں اور متقدم کو عند المتاخر نہ کہیں یہ بات اس قابل نہیں ہے کہ عاقل آدمی کو تردد کا موجب ہو جائے کیونکہ جس وقت کہ ”عند“ کے اطلاق کی بنیاد مقارنت پر ہوگی تو وہ دونوں طرفوں میں برابر ہے۔ ”عند“ کے اطلاق اور اس کے ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت کرنے کے بارے میں فرق کرنا بے جا دھینگامشتی ہے کہ کم فہوں کے سوا دوسروں کا کام نہیں۔

چونکہ یہ کلام طول تک پہنچ گیا اس لئے پھر واپس چلتا ہوں اور کہتا ہوں کہ حلال و حرام کی بنیاد نیت پر ہونے کے باوجود ”عند الذبح“ کی قید بڑھانے کی وجہ یا یہ ہو کہ نیت اور قتل کے درمیان اتصال ہو اور نیت کی تبدیلی سے اجتناب یا یہ کہ اس زمانے کے دستور کی طرف اشارہ ہے نہ کہ قید احترازی۔ اس صورت میں یہ زائد قید جو کہ مفسرین کی طرف سے لگائی گئی ہے اسی طرح کی ہے جیسی کہ ضروریات یا دستور کی خبر دینے والی قیود میں ہوتی ہیں جو کہ کلام ربانی میں پائی جاتی ہیں۔ سورہ بقرہ میں فرماتے ہیں:

”اگر تم سفر میں ہو اور تمہیں کاتب نہ ملے تو مرہونہ چیز کو قبضہ میں دے دو۔“

کلام کا ظاہری حال سفر میں رہنے کے جواز کو کاتب نہ ہونے کی شرط پر معلق کرنے کی خبر دے رہا ہے اور اسی طرح سورہ آل عمران میں فرمایا ہے:

”جب تم زمین پر سفر کرو تو نماز میں قصر کرنے کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بشرطیکہ تمہیں کافروں کے فتنے کا اندیشہ ہو۔“

یہ کلام ظاہری طور پر اس بات کی اطلاع دے رہا ہے کہ نماز کے قصر کا جواز کفار کے فتنے کے خوف پر معلق ہے۔ چنانچہ بعض اصحاب نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہم صلوٰۃ خوف کو کلام میں پاتے ہیں لیکن صلوٰۃ سفر کلام اللہ میں نہیں ہے۔ علیٰ ہذا القیاس آیت (ذیل)

”اور جو شخص تم میں سے آزاد مؤمن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو مؤمن نوجوان باندیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تم میں سے کسی کی مملوک ہو“

بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندیوں سے نکاح کا جواز آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق ہے چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن دین متین کے ”باریک بین حضرات نے تاڑ لیا“ کہ (سفر میں) رہن کی تجویز بائع اور قرض دہندہ کے اطمینان کی غرض سے ہے اور اس غرض میں سفر و قیام دونوں برابر ہیں ہاں رہن کی ضرورت اکثر سفر میں اور کاتب کے موجود نہ ہونے کے وقت پڑتی ہے کیونکہ عام طور پر قیام کی حالت میں یہی ہوتا ہے کہ مال دار لوگ اپنی پونجی ساتھ رکھتے ہیں اور معاملہ دست بہ دست کرتے ہیں اور مفلس لوگ دستاویزات اور تمسکات کے ذریعے بائع کو مطمئن کر دیتے ہیں مگر سفر میں مال دار لوگ بھی خالی ہاتھ ہوتے ہیں اور پھر کاتب اور منشی بھی کم یاب ہوتے ہیں اس لئے رہن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اس حکم کو سفر اور عدم موجودگی کاتب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کہ رہن کے جواز کو اس کے ساتھ مقید کر دیں۔

بالجملہ اہل عقل کی نظر باہمی تعلق پر ہوتی ہے جو کہ احکام اور ان کی علتوں کے درمیان ضروری ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ چراغاں اکثر رات کے وقت کرتے ہیں اور اس کا سبب تاریکی کا پیدا ہونا خیال کرتے ہیں نہ صرف وقت شب کا ہونا اور

اسی طرح اگر ہم کسی تنگ اور تاریک مکان میں ہوں تو دن کے وقت بھی چراغ روشن کرتے ہیں اور اس روشنی کو فضول اور بے وقت نہیں خیال کرتے اور چودھویں رات اکثر حرکات و سکنات میں چراغ کے بغیر گزارتے ہیں اور چراغ نہ جلانے والوں کے لئے ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح قصر نماز کی علت تھکاوٹ اور راستہ طے کرنے میں اوقات کا صرف کرنا (ائمہ مجتہدین) نے قرار دیا اور درست قرار دے دیا کیونکہ یہ امر بلاشبہ عبادت میں تخفیف کا تقاضا کرتا ہے اتنی بات میں امن اور خوف کی حالت برابر ہے۔ اس صورت میں *اِنْ خِفْتُمْ* کی شرط کا فائدہ یہ نہیں ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو قصر جائز نہیں۔ بلکہ اگر فائدہ ہے تو یہ ہے جو کہ غور کے بعد واضح ہوتا ہے یعنی جب ابتدائی غزوات میں کفار کا خوف مسلمانوں کے لئے پریشانی کا موجب ہوا اور ابھی تک نماز اتنی ہی رکعات پر مشتمل تھی جتنی کہ قیام کی حالت میں ادا کرتے ہیں۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کو دشواری کا اندیشہ محسوس ہوا۔ انہوں نے اپنے دل میں کہا ہوگا کہ نہ تو نماز ہی چھوڑنے کے قابل چیز ہے اور نہ جہاد ہی۔ دیکھئے کیا ظہور میں آتا ہے۔

اس اندیشے کے جواب میں فرمایا کہ اگر کفار کا خوف دل میں رکھتے ہو اور اس سبب سے گناہ میں واقع ہو جانے کا اندیشہ ہے تو ہم نے اس اندیشے کا سدباب پہلے ہی کر دیا ہے (اور وہ یہ کہ) نماز کو سفر یعنی ضرب فی الارض کی حالت میں ہم نے مختصر کر دیا ہے (اس لئے چار رکعت والی) نماز کو قصر کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اسی طرح باندیوں کے ساتھ نکاح اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ عورت اصل سے جس قسم کی بھی ہو خواہ آزاد ہو یا باندی مرد کے لئے پیدا کی گئی ہے البتہ کفر و اسلام کے اختلاف کی صورت میں (کہ مرد مسلمان اور عورت کافر ہو) حسن معاشرت کہ نکاح کی اصلی غرض ہے متصور نہیں ہے۔ کہ اس صداقت کے سامان کے ہوتے ہوئے محبت اور حسن معاشرت دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف کی رضا مندی جو کہ اصل

نکاح ہے ہرگز وجود میں نہیں آئے گا۔ باقی جو کچھ کفو کے بارے میں بندوں کی دل جوئی کے لئے فرمایا ہے تو وہ رخصت کی قسم میں سے ہے نہ کہ عزیمت کے قبیل سے۔ پھر کفو کا عیب اور نقصان اگر عائد ہوتا ہے تو عورت کی جانب ہوتا ہے کہ اپنے سے کم تر کے ساتھ ہم بستری عار ہے نہ کہ مرد کی جانب کہ فراش سے کم تر ہے مرد کی بلندی مراتب میں کوئی خلل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے در ثاء غیر کفو کے ساتھ نکاح کے بارے میں نکاح کو فسخ کر دینے کے مجاز ہوتے ہیں نہ کہ مرد کے ورثہ۔ اور نسب کا اعتبار مرد پر رکھا ہے نہ کہ عورت پر۔ مرد اگر عالی نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی شریعت کے نزدیک بلند ہوگا اور اگر مرد کم نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی کم درجہ ہوگا۔ مگر اس بارے میں عورت اور اس کے نسب پر نظر نہیں رکھی گئی۔ چنانچہ جاننے والے جانتے ہیں۔

اس بناء پر باندیوں کے ساتھ نکاح کا حلال ہونا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر موقوف نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک سب برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو تقویٰ کا فرق ہے۔ اور غیر تقویٰ کا کیونکہ

”تم میں سے اللہ کے نزدیک زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ متقی ہے۔“

اور تمہیں معلوم ہے کہ تقوے کی احرار اور حرمت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ باندی کے ساتھ نکاح کو آزاد کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر معلق تصور کیا جائے۔ اسی طرح نسب میں قادح نہیں ہے۔ اس کو موجب عار نہیں کہہ سکتے کہ رخصت سمجھا جائے۔ ہاں لوگوں کی عادت اور ان کا رواج اسی طرح ہے کہ آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں باندیوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے شرط و جزا کی صورت میں فرمایا ہے:

”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ النِّحْ“

ورنہ خارج میں ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق سے متعلق نہیں ہے۔

الحاصل یہ سب قیود شرطوں کی قسم سے ہیں کہ ان پر معلق ہونا بہ نسبت ”عند الذبح“

کی قید کے جو کہ محض ظرف ہے زیادہ ظاہر ہے اور صرف اپنے مظروف اور مضاف الیہ کے ساتھ زمانی اتصال چاہتا ہے اور تمہیں پتہ ہے کہ زمانی اتصال اتفاقیہ امور میں بھی ہوتا ہے بلکہ اکثر یہی ہے پس اگر ”عند الذبح“ کی قید فقط مذکور اتصال کی دلالت کی وجہ سے مَا أَهْلٌ بِهِ کی حرمت کے حکم کی علت اس طرح بن جائے کہ اگر مذکور اتصال مفقود ہو جائے تو حرمت بھی حلت کے ساتھ بدل جائے تو مذکورہ قیود منصوصہ قرآنی بدرجہ اولیٰ بلکہ مدارج میں طور مذکور کے ساتھ اس سے زیادہ طور پر احکام معلومہ کی علت ہو جائیں گے کیونکہ (۱) اول مذکورہ قیود خداوند تعالیٰ کی بڑھائی ہوئی ہیں اور ”عند الذبح“ کی قید بعض مفسرین کی بڑھائی ہوئی قید ہے۔

(۲) دوسرے مذکورہ قیود تعلق پر دلالت کرنے کی وجہ سے علت کے ساتھ زیادہ مشابہہ ہیں اور ”عند الذبح“ کی قید صرف ظرف زمانی ہے کہ زمانی اقران کو چاہتی ہے نہ کہ علیت کو۔ بالجملہ احکام شرعیہ یعنی حلت و حرمت وغیرہ اور حلال و حرام چیز کے اوصاف کے درمیان ضروری طور پر علیت اور معلولیت کا رابطہ ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو کہ حکم ایک اثر ہے کہ اس کیلئے موثر کا ہونا ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ موثر وہی علت ہوتی ہے نہ کہ اور کوئی۔ علاوہ بریں حکم پر حکم کا اطلاق اور اس دین پر حکمت کا اطلاق اسی ربط پر نظر رکھنے کی وجہ سے ہے۔

## حکم پر حکم کے اطلاق اور اس دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت حکمیہ ایک چیز کا دوسری چیز سے تعلق قائم کرنے کا نام نسبت ہے جیسے زائد قائم میں قیام کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے۔ اسی تعلق کو نسبت حکمیہ یا حکم کہا جاتا ہے بہ نسبت مثبت یا منفی دونوں ہو سکتی ہیں مثلاً زید لیس بقائم زید کھڑا نہیں ہے۔ ”زید“ کو محکوم علیہ اور ”قائم“ کو محکوم بہ اور ”قیام“ کی نسبت کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ مترجم یا حقیقی ہوتی ہے یا غیر حقیقی اور اس فرق کے پہچاننے کی علامت یہی ارتباط مذکور کا ادراک ہے۔ اگر دونوں چیزوں کے درمیان مذکور تعلق ودیعت رکھا ہے تو محکوم علیہ کی

علت حقیقی ہے اور معلول محکوم بہ حقیقی ہے کہ شرع کی اصطلاح میں اس کو حکم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت حقیقی ﴿جو لفظ اپنی بناوٹ کے لحاظ سے کسی ایک معنی کے لئے ابتداء میں بنایا گیا اور اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ بنا تھا اس کو اس کے اصلی معنی میں استعمال کرنے کی نسبت سے حقیقی کہتے ہیں اور اگر اس لفظ کو کبھی اصلی وضعی معنی کے سوا کسی اور معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو اس دوسرے معنی کی طرف نسبت سے اس کو مجاز کہتے ہیں۔ گویا اصلی معنی کی طرف نسبت، نسبت حقیقی ہے اور دوسرے معنی کی طرف نسبت، نسبت مجازی ہوگی۔ مثلاً شیر حیوان کی طرف نسبت کے اعتبار سے نسبت حقیقی رکھتا ہے اور بہادر آدمی کی طرف شیر کی نسبت، نسبت مجازی کہلائے گی۔ مترجم ﴿ہے۔ اور اگر دو چیزوں کے درمیان علیت اور معلولیت کا تعلق نہیں ہے۔ اگرچہ قضیہ ﴿علم نحو میں جو چیز جملہ خبریہ کہلاتی ہے اس کو منطق میں قضیہ کہتے۔ مثلاً زیند عالم علم نحو میں جملہ خبریہ ہے جس میں زید مبتداء اور عالم خبر ہے علم منطق میں زیند عالم قضیہ ہے جس میں زیند موضوع اور عالم محمول کہلاتا ہے یہاں ”النجس حرام“ میں ”النجس“ موضوع اور ”حرام“ محمول اور ”هذا الماء حرام“ میں ”الماء“ موضوع اور ”حرام“ محمول ہے۔ مترجم ﴿کے پیرایہ میں دونوں کو کھینچ کر ایک کو اول رکھ کر محکوم علیہ قرار دیا ہو اور دوسرے کو ثانی درجے میں رکھ کر محکوم بہ تاہم حقیقت کے پہچاننے والے اول کو محکوم علیہ اور دوسرے کو محکوم بہ نہیں کہتے ہیں۔ نہ فیما بین نسبت کو نسبت حقیقیہ کہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں۔ النجس حرام (نجس حرام ہے) اور کبھی ناپاک پانی کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں هذا الماء حرام (یہ پانی حرام ہے) ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے دونوں کلام نسبت رکھنے والا قضیہ ہیں لیکن پہلے اور دوسرے میں بہت فرق ہے۔

پہلے قضیہ میں حرمت نجس کی محمول ہے کہ اس کی علت نہیں ہو سکتی ورنہ جو پانی بھی کہ ہو حرام ہو جائے گا۔ پس پہلے قضیہ کی نسبت حقیقی ہے اور دوسرے قضیہ کی غیر حقیقی۔ اور جو شخص اتنا فرق کرنا جانتا ہے وہی دین کا حکیم ہے ﴿حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اسی حقیقت کو سمجھنے کے باعث دین کے حکیم تھے اور حکمت آپ کی ذات کا خاص جوہر تھا جو حکمت

قاسمیہ کے نام سے مشہور ہے ہم نے حکمت قاسمیہ پر انوار قاسمی جلد دوم زیر تصنیف میں سیر حاصل بحث کی ہے جو مولانا کی علمی سیرت ہے۔ مترجم ہے۔

بالجملہ علم دین کا حکمت نام رکھنے کی وجہ یہ ہے جو میں نے عرض کی۔ نظر بریں ضروری ہے کہ ہر حکم کی کوئی علت ہو پھر اگر اسی علت کو اس حکم کا محکوم علیہ قرار دیا ہے تو فیہا ورنہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون ہے تاکہ علت کے بغیر معلول کا وجود اور بالعرض کا وجود موصوف بالذات کے بغیر لازم نہ آئے۔

جب ہم نے زیر بحث مسئلے میں غور کیا تو حرمت کی علت اہلال بغیر اللہ سمجھ میں آئی اور ”عند الذبح“ کی قید اس بات کی اطلاع کے لئے ہے کہ اہلال مذکور اور ذبح میں زمانے کا اتحاد ہے اور اتحاد بھی اس طرح کہ یہ (اہلال) اگر زمانے کے پہلے حصے میں واقع ہوا تو ذبح کو بلا فاصلے کے جزو لاحق میں رکھا ہے یہ نہیں ہے کہ اجنبی کا فعل دوسرے میں اول کی تاثیر کے کام میں خلل انداز ہو۔ اور تم جانتے ہو کہ یہاں پر اگر اجنبی کا فعل متصور ہے تو پہلے ارادے کے فسخ کے ساتھ بغیر اس کے دوسرے کا ارادہ اس کے بدلے میں کیا جائے یا اللہ کے لئے نیت کی تبدیلی متصور ہے کیونکہ پہلی نیت کو ختم کر دینے والی یا تو دوسری نیت ہوگی جو کہ اول کے متضاد ہو یا سرے سے نیت ہی نہ ہو۔ دوسری صورت میں اسی پہلی نیت کا فسخ ہوگا جو کہ ذبح کے ارادے کے فسخ کو مستلزم ہے۔ یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق نہیں رکھتی۔ باقی رہی پہلی صورت تو وہ البتہ ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق رکھتی ہے یعنی بظاہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جانور منجملہ

”مَا أَهْلُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

ہے۔ لیکن جو لوگ گہری نظر رکھتے ہیں وہ پہچانتے ہیں کہ حرمت کی علت پہلی نیت تھی کہ ”اہلال“ کے ذریعہ پہلے تو دوسروں کو متنبہ کر دیا تھا مگر جب وہ نیت دوسری نیت سے بدل گئی تو معلول اول بھی معلول ثانی سے تبدیل ہو گیا کیوں کہ علت معلول کے ساتھ دست و گریباں ہوتی ہے خاص طور پر تساوی کی صورت میں علت اگر وجود میں



آتی ہے تو معلول بھی وجود میں آتا ہے اور اگر علت نابود ہو جاتی ہے تو معلول بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اگر علت مسلسل رہتی ہے تو معلول بھی مسلسل رہتا ہے اور اگر علت منقطع ہو جائے تو معلول بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ نیت ایمان کی طرح زمانی غیر قار الذات و زمانی غیر قار الذات یعنی جو اپنے زمانے کے اعتبار سے بدلتا رہے اور ایک حالت پر اس کو قرار نہ ہو لے امر ہے اور یہ جو زبان سے نیت کرتے ہیں تو یہ نیت کی خبر ہے اور اس نیت کی نشانی ہے نہ یہ کہ ایمان کی حقیقت یہی الفاظ اور کلام ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ مؤمن لوگ بھی کلمہ اسلام کے بولنے کے وقت مسلمان اور مؤمن ہوں اور باقی اوقات میں منجملہ کفار کے ہوں۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا دل کی نیت پر نشانی ہے کہ بسم اللہ کے سوا اس دل کی نیت کے اظہار کے لئے اور کسی لفظ کی طرف کوئی توجہ نہیں جاتا اگرچہ سلیم الفطرت عقلاء بعض علامتوں سے پہچان لیں۔

لیکن اس قسم کی دلائل اول تو ہر کس و ناکس کے حق میں مفید نہیں ہیں۔ دوسرے ہر وقت ظاہری نشانیاں باطنی معاملات پر اطلاع کا باعث نہیں ہو سکتیں۔ لہذا علماء نے ایک عام فہم قانون وضع کیا یعنی ذبح کے وقت بسم اللہ کو شرط قرار دے دیا تاکہ دوسروں کو تنگی پیش نہ آئے اور جب ایک آدمی کا لحاظ تمام بنی آدم کے لحاظ پر غالب نہ ہو سکا اور ایک کے لئے حلال ہونے اور باقی لوگوں کے لئے حرام ہونے میں کلمہ بسم اللہ کی تفریق ہے تو ذبح کرنے والے کے حق میں بھی اس کے باوجود کہ اس کی نیت درست ہو حرام رکھا۔ اور جیسا کہ عید کے چاند کی رویت کے ایک گواہ کو تمام بنی آدم کے تابع رکھا تھا تو یہاں بھی اس شخص کو باقی کے تابع بنا دیا۔

اس کے علاوہ ظاہر فعل کی ضرورت جو کہ نیت کے لئے روح کے واسطے جسم کی مانند ہے پہلے بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔

غرض یہ ہے کہ جیسا کہ اصل نمازوں کی حضوری ہے لیکن بایں ہمہ ارکان مخصوصہ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح اگرچہ حلت کی اصل وہی دل کی

نیت ہوتی ہے۔ پھر بھی حلت کیلئے خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ رُوح اور جسم مل کر ان نتائج کو پیدا کریں جو اس قسم سے مقصود ہیں۔

یہ سب کچھ جو کہا گیا مذہب حنفی کی بنیاد پر کہا گیا۔ باقی رہا شافعی و مالکی مذہب تو ان کے مذہب کی بنیاد پر اتنی بات کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا متروک التسمیہ جانور کو حلال کہنا خواہ جان کر بسم اللہ ترک کریں یا بھول کر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حلت اور حرمت کی علت ان کے نزدیک وہی نیت ہے اور ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا اس نیت پر دلیل اور اس کے متعلق خبر ہے نہ یہ کہ حکم کی حلت اور اصل صرف بسم اللہ کا پڑھنا ہے اور معنی کو اس میں دخل نہیں ہے۔

نظر بریں واضح ہے کہ غیر اللہ کی نیت کے تيقن اور ظہور کی صورت میں بسم اللہ پڑھیں یا نہ پڑھیں ذبیحہ حرام ہوگا۔ کیونکہ مسلمان کے ذبیحے کی حلت کی بنیاد اگرچہ اس نے جان کر بسم اللہ چھوڑی ہو یہی ہے کہ توحید کا اثر اس کے ہر کام اور اقرار سے ظاہر ہے اس دلیل کی شہادت کے بعد اب کیا ضرورت ہے کہ تلفظ کے متعلق حقیقت کی خبر معلوم کریں یا اس علامت سے باطن کا حال پوچھیں۔

مگر جیسا کہ اس طرف عام دلیل کی وضاحت مافی الضمیر کی اطلاع کے بارے میں کافی ہوگی تو خاص علامت یعنی بسم اللہ کہنے کی ضرورت نہ پڑی اسی طرح دوسری طرف بھی مافی الضمیر کی اسی وضاحت کو کافی سمجھنا چاہئے کیونکہ قرآن کی شہادت کے بعد اول تو بسم اللہ پڑھنے کی خبر سنی نہیں جاسکتی ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

دوسرے واقع کے موافق جب خبر یعنی نیت کے مطابق تلفظ ضروری نہ ہو، جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو واقع کے مخالف خبر یعنی خدا کے نام کا تلفظ جبکہ نیت غیر اللہ کی ہو کس طرح ضروری ہوگی۔ اس کے علاوہ ہر خبر کے لئے خارج میں ایک مصداق ہوتا ہے اس خبر کا مطابق یا غیر مطابق ہونا صدق و کذب کا معیار ہے اور مطابقت اور غیر مطابقت کی اطلاع کے لئے ضروری ہے کہ خبر کی طرح مخبر عنہ ۷ جس کے متعلق خبر دی

جائے۔ مترجم سے بھی خبردار ہوں۔ بناء بریں ضروری ہے کہ مصداق مذکور کے تحقق کا علم مطابقت کے علم سے پہلے ہو اور تمہیں معلوم ہے کہ بسم اللہ خبر ہے اگرچہ

”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“

بلکہ اَنْتِ طَالِقٌ کی مانند دلالت ہے اس کی تعریف پہلے مکتوبات میں آچکی ہے۔ مترجم کے التزامی کے ذریعہ انشاء کا کام بھی کیا ہوگا اور مخبر عنہ اس خبر کے لئے یہی باطنی تقرب ہے جس کو نیت کہا جاتا ہے۔ پس پہلے نیت کے تحقق کا علم چاہئے تاکہ مطابقت اور غیر مطابقت کا معیار ہو جائے لیکن نیت دل اور باطنی احوال اور معاملات میں سے ہے کہ اس پر تلفظ سے پہلے قرآن کی دلالت کے بغیر اطلاع خیال میں نہیں آسکتی۔

یہیں سے مکرر تم نے جان لیا ہوگا کہ قرآن اور تلفظ بسم اللہ کے اختلاف کی صورت میں، قرآن کا اعتبار ہوگا نہ کہ تلفظ کا۔ پس جن لوگوں نے:

”كُلُّوْا مِمَّا ذُكِّرَ اَسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بَايْتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ“

کے ظاہر پر فریفتہ ہو کر شیخ سدو کے نام پر ذبیحہ کو حلال کہا ہے وہ حقیقت میں مسئلے کی تہ تک نہیں پہنچے ہیں۔ شارع کی مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں ذبیحہ پر خدا کا نام لینے کا علم حاصل ہو جائے تو اس کے کھانے میں تامل نہیں کرنا چاہئے۔ باقی علم اور لا علمی کا حال تم نے خود سمجھ لیا ہے کہ کس طرح حاصل ہوتا ہے اور علم کے مراد ہونے کی وجہ اس بات سے قطع نظر جو میں نے کہی ہے یہ بھی ہے کہ تمام معاملات میں تمام کاروبار علم کے ساتھ وابستہ ہے اگر کسی کے ساتھ اہل ایمان کو نکاح وغیرہ کی طرح کا معاملہ کرنا ہے تو پہلے ایمان کا علم چاہئے اور اگر کفر کا معاملہ کرنا ہے تو اول کفر کی اطلاع چاہئے اور اگر کوئی دوستانہ معاملہ کرنا چاہتا ہے تو دوستی اور محبت کی خبر چاہئے اور اگر دشمنوں جیسا معاملہ کرنا ہے تو پہلے دشمنی کی تحقیق لازم ہے۔

بہر حال کسی کے ذبیحہ کا کھانا اس وقت حلال ہوگا کہ اللہ کے نام کے ذکر کی اطلاع حاصل ہوگئی ہو۔ مگر ذکر کا مصداق مالکی اور شافعی مذہب کے اشارے کے مطابق وہی قلبی

ذکر ہے اور اس ذکر قلبی کا بسم اللہ کے ذریعے تلفظ اسی قلبی ذکر کے اطلاع کے اسباب میں سے ایک سبب ہے بلکہ اس اطلاع کے سامانوں میں سے تمام سے زیادہ اچھا۔

اور حنفی مسلک کے موافق ذکر کھلی مشکک ۛ کھلی مشکک کے متعلق ہم پہلے کسی مکتوب کے حاشیے میں لکھ چکے ہیں۔ مترجم ۛ ہے۔ کہ اس کے زیادہ مقدم اور زیادہ اول افراد میں سے قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر دوسرے درجے پر ہے۔ یا یہ کہ عموم مجاز کے طور پر ذکر کو اصلی معنی سے کہ قلبی ذکر ہوتا ہے، جیسا کہ اس کا فارسی میں ”یاد“ سے ترجمہ اس پر گواہ ہے، عام قرار دے کر قلبی اور لسانی ذکر نے تمام کو گھیر لیا ہے مگر ہر حال میں ذکر لسانی کو ذکر کہنے کی علت وہی اس کی ذکر قلبی پر دلالت ہے کہ ذکر لسانی سے ذکر قلبی کے بہتر ہونے کی بنیاد اسی پر ہے پس اگر ذکر قلبی پر ذکر لسانی کی دلالت جھوٹی ہو تو یہ نام اس کی پیشانی سے مٹ جائے گا اور اس وقت ذکر کا اطلاق اس پر غلط ہوگا اور

”مَا لَمْ يُذَكِّرْ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ“ میں داخل ہو جائے گا نہ کہ ”مَا ذُكِّرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ“ کی قسم سے تاکہ حلال کہنے والوں کو ”كُلُّوْا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ“ سے سند پکڑنے کی مجال ہو۔ ہاں اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا نکاح، طلاق اور عتاق کے لفظوں کی طرح تاثیر میں خود نیت کا محتاج نہ ہوتا جیسا کہ ظاہر نظر میں کلام ہدایت انجام حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تین چیزیں ہیں کہ ان کی جد بھی جد ہے اور ان کی ہنسی بھی وا ہے۔ سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ اس معنی کی تحقیق مقدمات میں گذر چکی، اس وقت البتہ اگر (اس) آیت

”كُلُّوْا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللّٰهِ“

کے ظاہر پر چسپاں کر کے اس قسم کے ذباح کو کہ جن میں غیر خدا کی نیت ہے اور زبان پر اس بلند خدا کا پاک نام جیسا کہ شیخ سدو کے بکرے میں ہوتا ہے۔ اگر حلال کہئے تو اپنی جگہ ٹھیک مگر اول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ تین امور (نکاح، طلاق، عتاق) کی تخصیص اس طور پر کہ ان تینوں کو مذاق میں کہنا بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے ہر

قسم کے ذبح کرنے والے کی نیت کے آثار کے ظاہر ہونے کے بارے میں کافی ہے۔ دوسرے قربانی اور غیر قربانی اور ہدایا اور ہدایا اور بدن سے مراد قربانی کے وہ جانور ہیں جن کو حجاج، حج کے مواقع میں ذبح کرتے ہیں۔ مترجم لکھتا ہے اور ”بدن“ وغیرہ احکام کا فرق جو کہ صرف نیت کے فرق پر مبنی ہے، اس بات پر روشن دلیل ہے کہ ذکر مقرر بسم اللہ اور ذبح کی صورت کے اتحاد کے باوجود یہ فرق نیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بالفرض اس بارے میں ذبح کے وقت کی بسم اللہ بھی نکاح، طلاق اور عتاق کے ہم مرتبہ ہو جائے تو پھر کیا فائدہ کیونکہ نیت کو نکاح میں بھی ایسی تاثیر ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ حدیث جس شخص کی ہجرت دنیا کی طرف ہو کہ وہ اسے پالینا چاہتا ہے یا عورت کی طرف کہ اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے (تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے) اور حدیث ”فاظفر بذات الدین“ (دین دار عورت سے نکاح کر کے کامیاب ہو جاؤ)

اول اسی قدر پر دلالت رکھتی ہے۔ دوسرے وہ نکاح کہ سنت سنیہ یا زنا سے بچنے کے لئے یا صالح آدمی کا صالحہ عورت کے ساتھ صحبت کے ارادے سے وقوع میں آیا ہو یقیناً (ایسا نکاح) اس نکاح سے جو لذت حاصل کرنے یا پالینے کی غرض سے ہوا فصل ہے اور اس حدیث ثلاث جِدُّ هُنَّ جِدُّ الخ کے معنی یہ ہیں کہ نکاح اور طلاق وغیرہ نیت اور بغیر نیت جس طور سے بھی کہ ہوں، اصلی نکاح اور طلاق کے اثرات کا موجب اور مٹھروں گے لیکن یہ کہ نیت کی صورت میں بھی کوئی فرق نمودار نہیں ہوتا تو یہ بات ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کسی عقل مند کے ذہن میں نہیں آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ غیر اللہ کی نیت کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ نیت نہیں ہے کہ حلال کہنے والوں کا دل خوش ہو جائے بلکہ نیت ہے تو غیر اللہ کے لئے ہے۔

کیونکہ ظاہر ہے کہ اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی نیت کے مخصوص کرنے والے لوازم میں سے ہے نہ کسی اور چیز کے اور اگر اس لحاظ سے کہ نکاح اور طلاق میں انہی ایجاب و قبول کے الفاظ کا عملی یا اَنْتِ طَالِقٌ کو (تجھے طلاق ہو)

مثال کے طور پر لیجئے، ہو سکتا ہے کہ مذاق کی صورت میں اصلی نیت اس کے اندر ہوتی ہے اور یہاں پر وہ عمل جو کہ نیت کا خواہش مند ہے خون بہانا ہے۔ خدایا غیر خدا کی نیت کے مقابلے میں تسمیہ واقع نہ ہو کر کسی شک کرنے والے کے دل میں آئے کہ آثار کے فرق سے جن کا ذکر ہو چکا ذبح کے فعل میں کہ خون بہانا ہے فرق ظہور میں آئے گا۔ لیکن اس فرق کو تسمیہ سے کیا تعلق کہ وہ ذبح کی نیت سے الگ واقع ہوا ہے اور اس سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ عمل تسمیہ ظہور میں آ گیا اور اس کا قرار کسی نیت پر نہیں ہے اور وہی ہزل کے طلاق اور نکاح کی جگہ ہے جو کہ نیت سے خالی ہوتا ہے۔

### جواب شبہ

اس کا پہلا جواب تو وہی مخالف مفہوم ہے جو کہ **ثَلَاثٌ جِلْدُهُنَّ جِلْدٌ** کی تخصیص سے نکلتا ہے اور انما الاعمال بالنیات کی تائید سے حنفیہ کے نزدیک واجب الاطاعت ہو گیا۔

### ذبح بے تسمیہ نزد حنفیہ حرام

دوم ازیں سخن ابلہلاں را البتہ مے توان فریفت. اما عاقلان را باین چنین ہفوات فریفتن خیال باطل است. نزد حنفیہ اراقت دم از محل مخصوص با تسمیہ فعل واحد است در حق تزکیہ اگرچہ فی حد ذالہ ہر دو از امور متبائنہ باشند. دلیلش اگر پرسی بنگر کہ تنہا فعل ذبح بی تسمیہ کار پرداز تزکیہ نیست. ورنہ متروک التسمیہ عمداً را حرام نمی گفتند و نہ تنہا تسمیہ قطع نظر از اراقت دم از محل معلوم کار تزکیہ توان کرد ورنہ جانوری را کہ بسم اللہ گفتہ بسنگ کشتہ باشند حلال مے دانستند الدرین صورت نیتی کہ بناء فعل ذبح بود ہماں نیت از پردہ تسمیہ ظہور خواهد کرد.

### مسئلہ امام شافعی در ذبح

و نزد شافعیہ فعل ذبح اگرچہ بظاہر مستقل در تزکیہ مے نماید اما از اہل

فهم می باید پرسید که نزد او شان نیز تسمیه از متممات و لواحق فعل ذبح است. چیزی مستقل نیست که فعل ذبح را مستقل در تزکیه توان گفت.

## فرق میان احناف و شوافع

اگر فرق است همین است که حنفیه همچو فعل کتابت که بی استعانت قلم از دست نمی برآید تزکیه را بی استعانت تسمیه وقت تذکر ممکن ندانند و شافعیه و مالکیه همچو پهنا کردن نان پندارند که به آله چوبی مدور برسنگ انداخته پهنا کنند. یعنی نان را. و تنها بدست نیز پهنا کنند اما تحسین صورت چنانکه به آله مذکور متصور است بی آله متصور نیست.

## از نسیان بسم الله گفتن

و آنکه متروک التسمیه سهواً را حلال گفته اند و اجازت داده اند از آن قبیل است که در خوردن و نوشیدن صائم بوجه نسیان شنیده باشی چنانکه خوردن و نوشیدن از اصل مناقض صوم است که حقیقتش چنانکه دانی امساک است از خوردن هم چنین ترک تسمیه بحکم.

”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

از مناقضات علت و تزکیه بود. اما چنانکه آنجا رخصت داده اند و ازین نواقض حسابی نگرفته اند این جا نیز نسیان را مرفوع القلم داشته اند. بالجمله چنان که آنجا صوم نبود و بوجه حسن نیت در حساب صوم میگیرند هم چنین این جا تزکیه نباید فهمید. اما بوجه حسن نیت بحساب تزکیه می باید گرفت و نیت حسن همین نیت قربانی یانیت قبول نعمت الهی است که فرمان

”كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا“

درباره قبول آن صادر شده . بالجمله تسمیه چیز جداگانه نیست بظاهر از متممات و آلات فعل ذبح است و فعل ذبح در حق آن همچو فاعل است بهر آله. اگرچه در حد وجود خود نیز فعلی است از افعال.

### نظر را تیز کرده بنگر

و اگر نظر را تیز کرده بنگری قصه معکوس است. نیز کافی است فاعل تزکیه بسم الله است و اراقت دم از محل معلوم از آلات آن اما جای چنانکه دانستی تزکیه از نیرنگ هائے تسمیه ظاهری است و جای از آثار تسمیه باطنی که همانا نیت تقرب یا نیت قبول نعمت است. وجهش خود فهمیده باشی . چه تزکیه از "زکی" بالذات آید که نام او تعالی است نه این فعل که او را "به زکی" و "غیر زکی" وصف نتوان کرد.

### تزکیه چیست

و اگر گوئی تزکیه عبادت از جدا کردن خون نجس است که از فعل ذبح بر آید نه صفتی است وجودی تا ادخالش از خارج توقع توان بست.

### جواب

جوابش این است که اول تزکیه را تسلیم نمی کنم که موضوع بهر این معنی است ورنه لازم بود که مجرد اراقت بطور یکه باشد خصوصاً وقتی که از موضع معلوم بر آورده شود. درین باب کافی می شد. چه اراقت دم و ریختن خون محتاج بسم الله نیست که به تسمیه میسر نه آید. و ازین جا است که آله گفتن تسمیه بهر فعل ذبح بجای خود نیست (دوم) اگر مراد از تزکیه همین است تا هم چه زیان. این وقت مینگویم که حلت و اباحت اکل فقط بر تزکیه موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید که بی تسمیه بدست نمی آید.



اعنی اثریکه فیض تسمیه توان گفت نیز ضروری است دربارہ تعین نام آن اثر اختیار است. هرچه خواهند معین نمایند. تزکیه گویند یا نام دگر نهند. ” بهر حال ذکر نام خدا ضروری است تا برکت این نام پاک گوشت مذبوح را مبارک “ نماید یا گوئی مذکر این امر ماند که این نعمت از عطایای خدا وندی است نه خود آفریده ایم نه بزور بازوی خود از خزانه یا گودام خدا تعالی کشیده ایم. بالجمله این کار کار بسم الله است.

باقی ماند این که تلفظ آن بکار است یا فقط تعقل آن نیز کافی است. این قصه پیشتر مفصل مرقوم شد. مگر هرچه بادا باد بهر حال بی معونت اراقت دم از تنها تسمیه امید تزکیه یا برکت مشار الیها نتوان داشت که اسباب تطهیر نجس العین را پاک نگرداند ورنه بول و براز و لحم خنزیر و خون و ریم و منی را پاک گردانیدن دشوار نبود.

### اثر بسم الله خواندن نه بر هر جانور است

بالجمله قابل اثر بسم الله نه هر جانور است بلکه فقط طیبات و آنهم نه بهر طور بلکه بعد اراقت دم که خون از انجاس است نه طیبات تا گوشت مخلوط بدم و آغشته بخون را بخورند و هیچ نترسند و پیدا است که قبل از اراقت دم اگر جانوری میرد و کشته شود خونس همه در گوشت او محو مضمحل گردد. و چون اندرین صورت خون نجس العین بود بطوری با گوشت مخلوط شد که تدبیر بر آوردنش هیچ نماند و صورت جدا کردنش از گوشت هیچ نیست اگر بسم الله صدبار هم خوانده شود کاری نه بر آید و تزکیه صورت نه بندد.

بالجمله فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح را چنان

پاک و صاف میگرداند که یک قطره هم در درون نمی گذارد .  
 اکنون اگر نجاستی دگر نیست قابل آن شد که تسمیه کار خود کند  
 و مزکی و مبارک گرداند. ورنه آن نجاست دگر مانع قبول باشد.  
 خنزیر را دیدم که همه گوشت و پوست او ازبر از مردم متولد شده.  
 وقتی که جلاله را بوجه خوردن قاذورات کرده گردانیده باشند و  
 علتش همین تغذی نجاست بود هرچه اصل وهم غذاء طبعی او آن باشد  
 چگونه باین وجه ممنوع نه بود. لیکن پیدا است که اندرین صورت علت  
 ممانعت نجاست ظاهری گوشت باشد و سگ و گرگ و دیگر  
 حیوانات غیر ماکول اللحم را دیدیم که غذائے آنها اصل نجس نیست  
 البته اخلاق زبون دارند و بلتر از تبعیت خلقی دیگر چه باشد.

نظر برین علت ممانعت آنها نجاست ظاهری گوشت نبود اما تولد  
 اخلاق ذمیمه که از خوردن گوشت آنها مثل عروض حرارت یا  
 برودت بر مزاج خورنده از غذائے گرم یا بارد متوقع است و بتجربه  
 معلوم، البته علت ممانعت آنها بود مگر هرچه بادا باد نجاست ظاهری  
 اصل گوشت بود یا قوت تولید اخلاق ذمیمه آنچنان نیست که به  
 تدبیری جداتوان کرد بلکه اتصال نجاست لحم خنزیر که در حقیقت  
 بر از است بصورت گوشت وهم اتصال قوت تولید مذکوره بدرجها  
 ازان اتصال بالا است که بعد مردن خون را با گوشت حاصل می شود.  
 بدین وجه قابلیت تزکیه با برکت یا هرچه نام نهند درین مواقع توقع  
 نتوان داشت تا بسم الله خوانده پاک یا مبارک گردانند.

بالجمله بسم الله درین باره اصل است و فعل ذبح متمم و آله،  
 نظر برین ضرور است که نیت را اگر علاقه باشد اول به تسمیه

باشد و ثانياً بفعل ذبح نه آنکه مجرد فعل ذبح عنوان نیت مکنون است . و میدانی که قبح نیت بد زیاده ازان است که در لحوم خنزیر و سگ و گرگ و بول و براز نهاده اند که وقت اضطرار و نسیان و خطا و عدم علم استعمال این ناپاکی ها مباح است . اما به نسبت نیت بد هیچ وقت اجازت نیست . پس وقتیکه تسمیه مقرون به نیت حسن این ناپاکیهارا پاک نگردد اند فقط لفظ تسمیه تنها نیت ناپاک را که در ناپاکی بمدارج بالا ترازان است چگونه پاک گرداند . و پیدا است که در ” ما اهل به لله “ ” وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ الله “ حسن و قبح هرچه باشد از نیت تقرب الی الله و از نیت تقرب الی غیر الله باشد نه از تنها لفظ تسمیه خدا و غیرخدا که عدم تعلق الفاظ مذبوح خود روشن است که نادان هم دران متامل نشود عاقل درکنار .

آری تعلق ملک که امری است معنوی و اضافی از هم جنس خود اثرپذیرد . یعنی نیت نیک و بد که نیز امری است معنوی و اضافت را دران مدخل است همچو مدخل فصل و تشخص در جنس و نوع و اتصال است بآن همچو اتصال تخصصات بعلاقه ملک پیوسته کارخود می توان کرد . مگر این قسم اتصال و مداخلت چنان نیست که سواء رجوع و تبدیل نیت زائل شود و به تدبیری علاقه معلومه را ازین خبث پاک و صاف گردانند و پیدا است که سرمایه حلت در اموال همین علاقه ملک است خواه از اول باشد یا به بیع و شراوهبه صورت بندد یا بوجه اباحت قبیل استعمال حاصل آید . اندرین صورت چنانکه این اضافت یک جانب خود را که مالک است چنان حسن و قبیح میگرداند که اگر نیت

نیک است مورد مراحم و الطاف میگردد. و اگر نیت بد است موجب سخط و عذاب. هم چنان طرف ثانی را که مملوک است حسن و قبیح گرداند. اگر نیت نیک است گوشت آن مبارک و میمون گردد چنانکه در قربانی ها باشد و اگر نیت بد است گوشت آن را حرام سازد. و این صورت همان است که مادر پری تحقیق آن هستیم. بالجمله نیت را تا مال مملوک رسائی است و صفی که ازا نیت است در آن ساری میگردد و چون نگردد که احکام و آثار ذاتی اضافه همجو اصل اضافه قیام بحاشیتین دارد. ازین جهت ضرور است که آثار نیت متعلقه با اضافه بهر دو جانب سرایت کنند. زیاده ازین اگر درین باره قلم رانم دیگر این دفتر بطول انجامد. باین همه در رساله که درباره تراویح رقم زده ام این بحث را و اشگاف نوشته ام اگر هوسی باشد در انجامی باید دید.

### وجه قید عند الذبح

اکنون سخنی که گفتمی است این است که بتقریرات گذشته همجو روز، روشن شد که معنی قید "عند الذبح" نه آن است که محللان "مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ" فهمیده اند بلکه غرض ازین قید احتراز از آن است که اول به نسبت جانوری نیت لغیر الله کرده بتوفیق یزدانی توبه کرده باز گردیده باشد که اندرین صورت آن جانور بعد ذبح حلال خواهد شد و اثر نیت اولی اصلاً باقی نخواهد ماند یا غرض ازین قید بیان واقع آن زمانه است. چنانچه فیود مندرجه آیات مسطوره اعنی.

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ... و غیرها نیز محض اشاره بهمین قسم

دارند. چنانچه پیشتر دانسته باشی.

## مطابقت قول شاه عبدالعزیز و دیگر مفسران

و برین تقریر هر فهمیده و نا فهمیده دانسته باشد که در قول حضرت شاه عبدالعزیز قدس الله اسراره و قول مفسران دیگر هرگز تخالفی نیست. البته دریادی النظر مردمان ساده لوح را مخالفت بنظر می آید و سرمایه نزاع بهم میرسد. و یکی بادیگری دست و گریبان میگردند و اگر بالفرض والتقدير چنانکه روز را شب گویند خصومت پیشه بی حجت سخن خود را پرورد بحکم آنکه در مقدمات سابقه عرض کرده باشم که

يُعْرِفُ الرَّجَالَ بِالْمَقَالِ لَا الْمَقَالَ بِالرِّجَالِ

بلندی مقام علمی شاه عبدالعزیز

و تقدم و تاخر زمانی را در اعتبار علم و عدم آن دخلی نیست. واجب است که اول در کلام جمله مفسران نظر اندازند و باز انصاف را پیش نظر داشته بفرمایند که شاه عبدالعزیز قدس الله اسراره در فهم دقائق شرعیه و اغراض خدا وندی و مقاصد نبوی صلی الله علیه وسلم از کدام کس کم انداگرازا پرسند ما را درین قدر هرگز تامل نیست که شاه صاحب قدس الله اسراره در فهم دقائق از اکثر پیشینیان گونی سبقت برده اند و میدانم هر کرا عقل رساداده اند اگر چشم بصیرت و دیده عقل خود را از چوک حسد و کینه پاک کرده خواهد دید لاریب بر قول احقر مهر خواهد کرد. البته کسانی که ازین دولت محروم اندیا سینه را بکینه آلوده اند همانسان روز را شب خواهند گفت.

## ذکر مکرر شاه عبدالعزیز

باز میگویم اگر علم و فهم شاه صاحب از دیگران زائد نیست بلکه مساوی است یا کم تا هم چه هرج که هم پیشینیان گفته اند گاه باشد که کودک نادان بغلط بر هدف زند تیرے وهم احقر بآن مضمون اشاره کرده ، اندرین صورت محاکمه بین القولین و مناظره بین الدلیلین می باید کرد که یکے از مقدمات سابقه فقط بهمین غرض عرض کرده بودم

و این را هم بگذارید مامی گوئم  
 ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

همان باشد که وقت ذبح نام غیر بر زبان برند و تشهیر سابق و نیت اولی را درین باب هیچ مداخلت نباشد مگر ما حصل این جمله بجز این چه باشد که این قسم را بطور اصطلاح شرعی منجمله ” مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ “ نباید گفت. مگر ازین قدر حلال نتوان گفت که این خیال آرزوی است محال آری اگر حرمت منحصر در ” مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ “ بودی چشم محللاں خنک گردیدی و شائقین ذبیحه ”شیخ سلو“ و غیره رادر خوردن آن ترددی پیش نیامدی. وقتیکه اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازین قدر شادنباید شد. باقی ماند اینکه ازین جا ازان اسباب کدام است البته این سخن گفتنی و شنیدنی است.

## سرمایه حرمت این قسم جانوراں

میگویم سرمایه حرمت این قسم جانوراں همان نیت غیر الله است و وجه مداخلت آن درین قضیه از اوراق سابقه همچو روز روشن گشت و اینکه در ذیل اسباب حرمت آن را ذکر نه کرده اند

قابل آن نیست کہ بر بناء آن تردد باید کرد. غضب و سرقه گوشت و جلالہ بودن جانور نیز در اعداد اسباب حرمت مذکور نیست. اندرین صورت جرمیکہ بجانب شاه صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواهد شد ہمیں قدر خواهد بود کہ آنچه از قسم ” مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ “ نبود در بحث ” مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ “ در آوردند و آنچه ازین قطار نبود درین سلک کشیدند. مگر صدها مباحث کہ استطراداً در کلام مفسران دیرینہ و ہم دیگر مصنفان بادی مناسبت مذکور می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود خواهند شد. تنها شاه صاحب را درین جرم گرفتن کار انصاف نیست. باین ہمہ در تسمیہ باوصاف ہر جا اعتبار حال نمی باشد. گاہی زمانہ ماضی را درین باب قلوۃ خود می نمایند و وقتی زمانہ استقبال را مطمح نظر می گردانند چنانچہ در مقدمات مسطورہ دانستہ. پس اگر شاه صاحب بلحاظ زمانہ گذشتہ این قسم را کہ ما در پئے تحقیق آن ہستیم فقط باعتبار معنی لغوی و لحاظ زمانہ ماضی منجملہ ” مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ “ شمردند اول گناہ نیست کہ این قدر شور برے جا از چار طرف برخاستہ مگر آنکہ آرزوی تبرک شیخ سدو این ہمہ جا برے جا گویانیدہ باشد. اگر این ست مقام و ا گذاشت است کہ ” حَبْكَ الشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصَمُّ “ والمجنون مرفوع عنه والقلم. واللہ اعلم.

حنفیہ کے نزدیک بغیر بسم اللہ پڑھے ذبیحہ حرام ہے

دوسرے یہ کہ اس بات سے بے وقوفوں کو البتہ فریفتہ کر سکتے ہیں لیکن عقل مندوں کو ان جیسی فضولیات سے فریفتہ کرنا باطل خیال ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خاص جگہ سے بسم اللہ پڑھ کر خون بہانا پورا ایک ہی فعل ہے تزکیہ کے حق میں اگر چہ فی حد ذاتہ دونوں

کے دونوں (بسم اللہ اور خون بہانا) ایک دوسرے کے خلاف ہیں اس کی دلیل اگر پوچھتے ہو تو غور کرو کہ بسم اللہ کے بغیر صرف ذبح کا فعل تزکیہ کا کام کرنے والا نہیں ہے ورنہ متروک التسمیہ عمداً کو حرام نہ کہتے اور نہ صرف بسم اللہ پڑھنا خاص جگہ سے خون بہانے سے علیحدہ ہو کر تزکیہ کا کام کر سکتا ہے ورنہ اس جانور کو جس کو بسم اللہ کہہ کر پتھر سے مار ڈالا ہو حلال جائے۔ اس صورت میں وہ نیت کہ فعل ذبح کی بنیاد تھی وہی نسبت بسم اللہ کے پردے میں ظہور کرے گی۔

### مسلم امام شافعی کا مسلک ذبح کے بارے میں

اور شافعیہ کے نزدیک فعل ذبح اگرچہ بظاہر تزکیہ میں مستقل رہتا ہے لیکن اہل فہم سے پوچھنا چاہئے کہ ان کے نزدیک بھی تسمیہ متمات اور فعل ذبح کے لواحق میں سے ہے۔ کوئی مستقل چیز نہیں ہے کہ فعل ذبح کو تزکیہ میں مستقل کہہ سکیں۔

### فرق درمیان حنفیہ و شافعیہ

اگر فرق ہے تو یہی کہ حنفیہ فعل کتابت کی طرح کہ قلم کی مدد کے بغیر ہاتھ سے کتابت نہیں ہو سکتی تزکیہ کو بسم اللہ کی مدد کے بغیر، ذکر کے وقت ممکن خیال نہیں کرتے ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ روٹی کے پھیلانے کی مانند گمان کرتے ہیں کہ بیلنے کے ذریعے چکلے پر ڈال کر پھیلاتے ہیں، یعنی روٹی کو۔ اور تنہا (بیلنے اور چکلے کے بغیر) ہاتھ سے بھی چوڑاتے ہیں (روٹی کی) صورت کا حسن جیسا کہ بیلنے اور چکلے سے خیال میں آسکتا ہے آلہ کے بغیر نہیں آسکتا۔

### بھول کر بسم اللہ نہ کہنا

اور یہ بات کہ علماء نے بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے جانے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اور کھانے کی اجازت دی ہے تو یہ اسی قبیل سے ہے کہ روزہ دار کے بھول چوک میں کھانے پینے کے بارے میں تم نے سنا ہوگا جیسا کہ کھانا اور پینا اصل کے



اعتبار سے روزے کو توڑ دیتا ہے کہ روزے کی حقیقت جیسا کہ تمہیں معلوم ہے کھانے پینے سے رکنا ہے۔ اسی طرح بسم اللہ کا چھوڑ دینا بحکم آیت

”لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

حلت اور تزکیہ (ذبیحہ) کے منافی امور میں سے ہے لیکن جیسی کہ وہاں روزے میں اجازت دے دی ہے۔ اور ان منافی امور کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے تو یہاں ذبیحے میں بھی بسم اللہ بھول جانے والوں کو قابل مواخذہ نہیں سمجھا ہے۔

الحاصل جیسا کہ وہاں روزہ نہیں ہوتا اور حسن نیت کی وجہ سے صوم کے کھاتے میں اس کو شامل کر لیتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ذبیحے میں تزکیہ نہ سمجھنا چاہئے لیکن حسن نیت کی وجہ سے تزکیہ کے کھاتے میں شامل کرنا چاہئے اور اچھی نیت یہی قربانی کی نیت یا نعمت الہی کو قبول کرنے کی نیت ہے کہ حکم:

”کھاؤ تم پاکیزہ چیزیں اور نیک عمل کرو“

اس کی قبولیت کے بارے میں صادر ہوا۔ الحاصل بسم اللہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے بظاہر فعل ذبح کے آلات اور متممات میں سے ہے اور ذبح کا فعل اس کے حق میں آئے کیلئے فاعل کی طرح ہے۔ اگرچہ وجود کی حد میں خود بھی افعال میں سے ایک فعل ہے۔

نظر کو تیز کر کے دیکھو

اور اگر نظر کو تیز کر کے دیکھو گے تو قصہ برعکس ہے۔ تزکیہ کا فاعل ”بسم اللہ“ ہے اور مقررہ جگہ سے خون بہانا اس کے آلات میں سے ہے لیکن کسی جگہ جیسا کہ تم نے جان لیا ہے تزکیہ ذبیحہ ظاہری تسمیہ کے عجیب آثار میں سے ہے۔ اور کسی جگہ ذکر قلبی کے آثار میں سے ہے کہ وہی تقرب کی نیت یا قبول نعمت کی نیت ہے۔ اس کی وجہ تم نے خود سمجھ لی ہوگی۔ کیونکہ تزکیہ ”زکی“ سے بالذات آتا ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا نام ہے نہ یہ فعل کہ اس کو ”زکی“ اور ”غیر زکی“ کے ساتھ وصف نہیں کر سکتے۔

## ترکیہ کیا ہے؟

اور اگر تم کہو کہ ترکیہ نجس خون کے دور کر دینے کا نام ہے جو کہ ذبح کے عمل سے نکلا ہے نہ کہ وجودی صفت ہے تا آنکہ خارج سے اس کے داخل کرنے کی توقع باندھ سکیں۔

## جواب

اس بات کا جواب یہ ہے کہ اول تو میں ترکیہ ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو کہ اس معنی کے لئے موضوع ہے ورنہ لازم ہوگا کہ صرف خون بہانا جس طرح سے بھی ہو خاص طور پر اس وقت معلوم جگہ سے نکالا جائے، اس بارے میں کافی ہوتا۔ کیونکہ خون کا بہانا اور خون کا گرانا بسم اللہ کا محتاج نہیں ہے کہ بسم اللہ کے بغیر میسر نہ آسکے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کہنے کا آلہ فعل ذبح کے لئے بجائے خود نہیں ہے۔ دوسرے اگر ترکیہ سے مراد یہی ہے تو پھر کیا نقصان ہے اس وقت ہم کہتے ہیں کہ کھانے کی حلت اور اباحت صرف ترکیہ پر موقوف نہیں ہے دوسری چیز بھی چاہئے جو بسم اللہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

یعنی وہ اثر بھی جس کو بسم اللہ کا فیصل کہہ سکتے ہیں ضروری ہے۔ ہاں اس اثر کے نام کے مقرر کرنے کے بارے میں تمہیں اختیار ہے جو چاہیں نام رکھیں۔

خواہ اس کو ترکیہ کہیں یا کوئی اور نام رکھیں۔ بہر حال نام خدا کا ذکر ضروری ہے تاکہ اس پاک نام کی برکت ذبح کئے ہوئے گوشت کو بابرکت بنا دے یا یوں کہو کہ بسم اللہ اس امر کی یاد دلانے والی ہے کہ یہ نعمت خداوندی بخششوں میں سے ہے نہ ہم نے خود پیدا کی ہے نہ اپنے زور بازو سے خدا تعالیٰ کے گودام اور ستور سے ہم نکال کر لائے ہیں۔ بالجملہ یہ کام بسم اللہ کا کام ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ بسم اللہ کا منہ سے بولنا مطلوب ہے یا صرف اس کا تعقل بھی کافی ہے تو یہ قصہ پہلے تفصیل کے ساتھ لکھا گیا ہے مگر کچھ بھی ہو بہر حال خون بہانے کی مدد کے بغیر صرف اکیلی بسم اللہ سے ترکیہ یا اشارہ کی گئی برکت کی اُمید نہیں رکھ

سکتے کیونکہ تطہیر کا سامان نجس العین کو پاک نہیں کر سکتا، ورنہ پیشاب، پاخانہ، خنزیر کا گوشت، خون، پیپ اور منی کو پاک کر دینا دشوار نہیں ہے۔

### بسم اللہ پڑھنے کا اثر ہر جانور پر نہیں ہوتا

بالجملہ ہر جانور بسم اللہ کے اثر کو قبول کرنے والا نہیں ہے بلکہ فقط پاکیزہ جانور اور وہ بھی نہ ہر طرح بلکہ خون خارج کر دینے کے بعد کہ وہ نجس ہے نہ کہ پاکیزہ تا آنکہ خون سے لٹھڑے ہوئے اور خون میں بھرے ہوئے گوشت کو کھائیں اور بالکل نہ گھبرائیں اور ظاہر ہے کہ خون بہانے سے پہلے اگر کوئی جانور مر جائے اور کشتہ ہو جائے تو اس کا خون تمام کا تمام اس کے گوشت میں جذب اور تحلیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس صورت میں خون نجس العین ہوتا ہے کسی طور سے گوشت میں مل جل گیا کہ اس کے نکالنے کی کوئی تدبیر باقی نہیں رہی اور گوشت سے اس کو علیحدہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر سو بار بھی بسم اللہ پڑھی جائے تو کوئی کام نہیں بنتا اور تزکیہ کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

بالجملہ ذبح کا عمل مقررہ طور اور شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کو ایسا پاک و صاف کر دیتا ہے کہ ایک قطرہ بھی اندر نہیں رہنے دیتا اب اگر دوسری کوئی اور نجاست نہیں ہے تو وہ اس قابل ہو گیا کہ بسم اللہ اس پر اپنا عمل کرے اور ذبح کو پاک اور بابرکت بنا دے ورنہ دوسری نجاست قبولیت کو مانع ہوگی میں نے خنزیر کو دیکھا کہ اس کا تمام گوشت اور کھال آدمی کے پاخانے سے تربیت پاتا ہے۔ جب جلالہ (مرغی) جو ہمیشہ گندگی کھا کر پلٹی ہو۔ مترجم کو گندگیوں کے کھانے کی وجہ سے مکروہ گردانا گیا ہو اور اس کی علت یہی نجاست کا کھانا ہو جو چیز کہ اس کی طبعی اور اصل غذا ہو اس وجہ سے کیوں ممنوع نہ ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت گوشت کی ظاہری نجاست ہوگی اور کتا اور بھیریا اور دوسرے حیوانات جن کا گوشت حلال نہیں کو ہم نے دیکھا کہ ان کی غذا اصل میں نجس نہیں ہے لیکن پھر بھی ان کی عادتیں خراب ہیں اور درندگی سے زیادہ بُری اور کیا عادت ہوگی۔

اس علت پر نظر رکھتے ہوئے ان جانوروں کی ممانعت۔ گوشت کی ظاہری نجاست

نہ تھی۔ لیکن برے اخلاق کا پیدا ہونا کہ ان کے گوشت کھانے کی وجہ سے، مثلاً کھانے والے کے مزاج پر گرم یا ٹھنڈی غذاؤں کی وجہ سے حرارت یا برودت کا عارض ہونا متوقع ہے اور تجربہ سے معلوم ہے اس لئے یہ باتیں البتہ ان کی ممانعت کی علت تھیں مگر جو کچھ بھی ہو خواہ اصل گوشت کی ظاہری نجاست ہو یا برے اخلاق کے پیدا ہونے کی قوت، ایسی علت نہیں ہے کہ کسی تدبیر سے اس کو جدا کر سکیں بلکہ خنزیر کے گوشت کی نجاست کا اتصال جو کہ گوشت کی صورت میں درحقیقت پاخانہ ہے اور مذکورہ تولید کی قوت کا اتصال اس اتصال سے بدرجہ زیادہ ہے جو کہ مرنے کے بعد خون کو گوشت کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تزکیہ یا برکت کی قابلیت یا جو کچھ نام رکھیں۔ اس موقع پر اس کی توقع نہیں رکھ سکتے کہ ہم بسم اللہ پڑھ کر اس کو پاک یا مبارک بنا لیں۔ حاصل کلام یہ کہ بسم اللہ اس بارے میں اصل ہے اور ذبح کا عمل اس کا متمم اور آلہ ہے۔ اس بات کے پیش نظر ضرور ہے کہ نیت کا اگر تعلق ہوگا تو اول بسم اللہ سے ہوگا اور بعد میں عمل ذبح سے نہ یہ کہ صرف ذبح کا فعل پوشیدہ نیت کا عنوان ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ بری نیت کی برائی اس سے زیادہ ہے کہ خنزیر اور کتے اور بھیڑیے کے گوشتوں اور بول براز میں رکھ دی ہے کہ اضطرار، نسیان اور بھول چوک اور علم نہ ہونے کے وقت ان ناپاکیوں کا استعمال مباح ہے۔ لیکن بد نیتی کی کسی وقت اجازت نہیں ہے۔ پس جس وقت کہ بسم اللہ اچھی نیت کے ساتھ ملی ہوئی ان ناپاکیوں کو پاک نہیں کر دیتی تو صرف بسم اللہ کا تنہا لفظ، ناپاک نیت کو جو کہ ناپاکی میں اس سے کتنے ہی درجے زیادہ ہے۔ کس طرح پاک بنا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِلَّهِ“ اور ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ میں حسن و قبح جو کچھ بھی ہو تقرب الی اللہ کی نیت کی وجہ سے اور تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے باعث ہوگا نہ صرف اللہ اور غیر اللہ کے نام کے لفظ سے کہ ذبح کئے گئے جانور کے جسم سے الفاظ کا تعلق نہ ہونا خود روشن ہے کہ نادان بھی اس میں تامل نہیں کرتا چہ جائیکہ عاقل۔

ہاں ملک کا تعلق جو کہ ایک معنوی اور اضافی امر ہے اپنے ہم جنس سے اثر قبول کرتا

ہے یعنی نیک و بد کی نیت کہ نیز معنوی امر ہے اور اضافت کو اس میں دخل دینے کی جگہ ہے جیسا کہ فصل و تشخص کا دخل جنس و نوع میں اور اس کے ساتھ ایسا اتصال ہے جو کہ تخصصات کے اتصال کی طرح ملک کے علاقے کی وجہ سے اپنا کام ہمیشہ کر سکتا ہے مگر اتصال و مداخلت کی یہ قسم ایسی نہیں ہے کہ نیت کی تبدیلی اور اس سے رجوع کے بغیر زائل ہو اور کسی تدبیر سے معلومہ تعلق کو اس ناپاکی سے پاک و صاف کر دیں اور ظاہر ہے کہ اموال میں حلت کا سامان یہی ملکیت کا تعلق ہے۔ خواہ اول سے حاصل ہو یا بیع و شرا اور ہبہ سے ملکیت حاصل ہو یا بوجہ اباحت کے استعمال سے ذرا پہلے حاصل ہو جائے اس صورت میں جیسا کہ یہ اضافت اپنی ایک جانب کو کہ مالک ہے اس طرح اچھا اور بُرا بنا دیتی ہے کہ اگر نیت نیک ہے تو مہربانیوں اور عنایتوں کا مورد ہو جاتی ہے۔ اور اگر نیت بد ہے تو قہر اور عذاب کا مستوجب بنا دیتی ہے اسی طرح طرف ثانی کو جو کہ مملوک ہے اچھا اور بُرا بنا دیتی ہے۔ اگر نیت نیک ہے تو جانور کا گوشت بابرکت اور مبارک ہو جائے گا جیسا کہ قربانیوں میں ہوتا ہے اور اگر نیت بری ہے تو اس جانور کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے۔ اور یہ صورت وہی ہے کہ ہم اس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں:

بالجملہ نیت کو مملوکہ مال تک رسائی حاصل ہے جو وصف کہ نیت کی طرف سے ہے اس میں سرایت کر جاتا ہے اور کیوں سرایت نہ کرے کہ اضافت کے ذاتی آثار اور احکام اصل اضافت کی مانند دونوں جانبوں میں قیام رکھتے ہیں اس سبب سے ضروری ہے کہ اضافت سے تعلق رکھنے والی نیت کے آثار دونوں جانب سرایت کریں۔ اس سے زیادہ اگر اس بارے میں قلم چلاؤں تو پھر یہ دفتر طویل ہو جائے گا ان سب باتوں کے باوجود میں نے تراویح کے متعلق رسالے میں جو میں نے لکھا ہے اس بحث کو صاف صاف لکھ دیا ہے اگر زیادہ خواہش ہے تو اس میں دیکھنا چاہئے۔

### عند الذبح کی قید کی وجہ

اب وہ بات جو کہنے کے قابل ہے یہ ہے کہ گذشتہ بیانات سے دن کی طرح یہ

بات روشن ہوگئی کہ ”عند الذبح“ کی قید کے معنی وہ نہیں ہیں جو ”مَا أَهْلٌ بِهِ لَبِغِيرِ اللَّهِ“ کو حلال سمجھنے والوں نے سمجھے ہیں بلکہ اس قید سے غرض اس بات سے احتراز ہے کہ اول کسی جانور کے متعلق غیر خدا کی نیت کر کے خدا کی توفیق سے توبہ کر کے واپس لوٹ گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ جانور ذبح کے بعد حلال ہو جائے گا اور پہلی نیت کا اثر بالکل باقی نہیں رہے گا۔ یا اس قید سے غرض اس زمانے کے واقعہ کا بیان ہے۔ چنانچہ حسب ذیل آیات میں قیود یعنی ”وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ“ وغیرہا بھی محض اسی قسم کی طرف اشارہ رکھتی ہیں چنانچہ پہلے تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا۔

مطابقت قول شاہ عبدالعزیز صاحب و دیگر مفسرین رحمہم اللہ علیہم

اور اس تقریر پر ہر سمجھ دار اور نا سمجھ جان گیا ہوگا کہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس اللہ اسرارہ اور دوسرے مفسرین کے قول کے درمیان ہرگز کوئی مخالفت نہیں ہے البتہ ظاہر نظر میں سادہ لوح آدمیوں کو مخالفت نظر آتی ہے اور نزاع کا سامان بہم پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریبان ہوتے ہیں اور اگر بالفرض والتقدیر جبکہ دن کو رات کہنے لگیں تو جھگڑالو لوگ دلیل کے بغیر اپنی سی کہے جائیں گے جیسا کہ سابقہ مقدمات میں، میں نے عرض کیا ہے کہ آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں نہ گفتگو آدمیوں سے پہچانی جاتی ہے۔

شاہ عبدالعزیز کی علمی بلند مقامی

اور تقدم و تاخر زمانی کو علم اور عدم علم کے اعتبار میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ضروری ہے کہ اول تمام مفسرین کے کلام پر نظر ڈالیں اور پھر انصاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرمائیں کہ شاہ عبدالعزیز قدس اللہ اسرارہ شریعت کی باریک باتوں اور خداوندی منشاؤں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کو سمجھنے میں کس عالم سے کم ہیں۔ اگر ہم سے پوچھیں تو ہم کو اتنی بابت میں قطعاً تامل نہیں ہے کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ

دقائق کے سمجھنے میں متقدمین میں اکثر اہل ایمان علم سے آگے بڑھ گئے ہیں اور میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی کو عقل رسا عطاء فرمائی ہے اگر اپنی چشم بصیرت اور عقل کی آنکھ کو حسد اور کینے کے میل سے پاک کر کے دیکھے گا تو بلاشبہ احقر کے قول پر مہر تصدیق لگا دے گا۔ البتہ جو لوگ اس دولت سے محروم ہیں یا سینے کو کینے سے آلودہ کئے ہوئے ہیں اسی طرح دن کو رات کہے جائیں گے۔

### شاہ عبدالعزیز کا ذکر مکرر

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر شاہ صاحب کا علم اور فہم دوسرے علماء سے زیادہ نہیں ہے بلکہ برابر یا کم ہے تو بھی کیا مضائقہ کہ اگلے بزرگوں نے کہا ہے:

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ غلطی سے بھی نشانے پر تیر مار بیٹھتا ہے

اور احقر نے بھی اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اس صورت میں دونوں اقوال (شاہ عبدالعزیز اور دیگر مفسرین) میں فیصلہ اور دونوں کی دلیلوں میں مناظرہ کرنا چاہئے کہ سابقہ مقدمات میں سے ایک میں اسی غرض سے میں نے عرض کر دیا تھا۔

اور اس کو بھی چھوڑ دیں ہم کہتے ہیں۔ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“

وہی ہوگا کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے لیں اور پہلی شہیر اور پہلی نیت کو اس بارے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ مگر ان سب کا نتیجہ اس کے سوا کیا ہے کہ اس قسم کو منجملہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ اصطلاح کے طور پر نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ خیال آرزوئے محال ہے ہاں اگر حرمت ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ میں منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں اور شیخ سد و وغیرہ کے ذبیحے کو یعنی اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا۔ جب حرمت کے اسباب بہت ہوں تو فقط اتنی بات سے خوش نہ ہو جانا چاہئے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کون سا سبب ہے تو البتہ یہ

بات کہنے اور سننے کے قابل ہے۔

## اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رعنی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قائل نہیں ہے کہ اس کی بناء پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غضب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ (ناپاکی کھانے والا) ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتاعی ہوگا کہ جو جانور ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی قسم سے نہ تھا وہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس بحث میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر سینکڑوں مباحث ضمنی طور پر پرانے مفسرین اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود صغی اسماء میں ہر جگہ زمانہ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانہ استقبال کو صحیح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا ہے۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانہ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے اعتبار سے اور زمانہ ماضی کے لحاظ سے منجملہ ”مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ“ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جا اور بے جا باتیں کہلائی ہوں گی۔ اگر یہ ہے تو در گذر کا مقام ہے کیونکہ تمہارا کئی چیز سے محبت کرنا تمہیں اندھا اور بہرا بنا دیتا ہے اور مجنون اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر کچھ نہ لکھا جائے۔ واللہ اعلم

**نوٹ:** اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۶ فروری ۱۹۶۹ء بروز اتوار شروع کیا

گیا اور بحمد اللہ ۱۵ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۳ مارچ ۱۹۶۹ء کو بوقت عشاء ۸ بجے ختم ہوا۔ مترجم



نمبر دوم

قاسم العلوم

در ششصد و پنجاه مکتوبات است

مکتوب سوم

در تحقیق با این لغز الله ایضاح معنی قید عند الذبح که اکثر مفسران افزوده

مکتوب چهارم

در خصوص تنبیه انبیاء علیهم السلام در تعیین حقیقت کلمه طبعی

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث

المکاتب عبد بنی علیهم السلام من مکاتبتهم درهم رواه ابو داود

و حدیث

اذا اصاب المکاتب حد او میراث او در ثبوتها بحال باعق راو

ابو داود

در مطبع حقیقتی دلی

جسلا اول

# مکتوب سی و نهم

در تحقیق ما این غیر اعدا و ایضاح معنی قید عند الذبح که کشته

مفسران آورده اند

بسم الله الرحمن الرحیم

جامع کمالات مولوی قدسین صاحبنا و الله فی کماله کثیرین و نام سرا یا گناه محمد قاکم  
 پس از عرض سلام مسنون می طرازا در دهم در ششم رمضان شریف رفته چنانچه تا آنکه تحقیق که  
 به نشان میر شهباز رقم فرموده بودند درین قصه ثانویه نام همقطر الراجحین تا بجا رسید رسید و نمود  
 گردانید شوق علم حدیث مبارکباد و گردانید مسافت طویل قطع کردن آنهم پیشین بیچمان  
 رسیدن آفرین معلومت نیست عالم آباد است غالباً در جارا و عثمان بسیاری از اهل کمال  
 باشند و در کلکته شاید نسبت دلی و اطراف آن از آنجا نزدیک باشد بخدمت مخدوم اعلی  
 مطاع لفظاً حضرت استاد مولوی احمد علی صاحب بیست شفا که به هر طور کفش برود  
 او نشان از منت نبی بر او حق او نشان بهتر است با او اینهمه حال شغولی احقر خود  
 دیده رفته انداز همه مقدم کار مطیع است و باز در وقت قلیل که باقی میانند پاره بهر شغال  
 خود تجویز کردنی است آنچه باقیانند بهر سابق قدیمان هم کافی نیست تا سابق توجه رسید  
 که این اگر مجرد قصد تحصیل کنون طر بود مستحق جدا که از میسر آید یا سعیت دیگران باشد  
 تحسین فراموشی اگر چه بجای خود نیست چندان مضایقه هم ندارد باقی ماند جواب سئوالها  
 اهل به غیر بقیه پس ناگوار شاد و هدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاه عبدالغفر بر سر  
 کسب سزایه سبایه تشکیل نشد من چه امید دارم که تقریر بر ایشان من خار ز دل خواهد بود

علاوه برین ویرانه کتب متداوله هم میسر نمی آید تفسیر عزیز می گجایا معلوم شود که  
 حضرت چه رقم فرموده و کدام قضیه از آن تقریر اجمالی است که بوجه اجمال هنوز در اول  
 بنشسته و اینکه تقریباً در شان تمام باشد یا دلیل دیگر و معاد در کتب و قومه میدانند که از  
 اشغال بچو اهل کمال متصور نیست با اینهمه شبهات اهل علم از تقریر بچو امان مر تفرغ شدند  
 معلوم و جابلان را سوار متبوهان خود سخن دیگر بموش نمی نشیند آرمی با سناظر اشقیق  
 هم عزیز است و باز اندیشه لغت هم بیان نیست نظر برین اگر یک سخن رنجیه شود  
 نزار فقط اگر دسبه سده است همین است که مقابله با دیگران باشد او شان  
 سخن خود را پروردند و بدین وجه و بی اعتراض رو و قبح شوند خیر هر چه با با باد و خیز  
 بدلی می ریزند برین صحنه میگذارم اگر است آید از انظر است و نه من خود پر بچو امانی  
 و نادانی خود گوایم اول بطور مقدمه و تمهید مقدمه بنام خدا عرض میکنم پس از آن  
 تفریح مطلبی خواهد شد اولین سخن که عرض کردنی است این است که تغییر حکم سابق  
 بهر چه که باشد نسخ او است عام است که تبدیل تحریم بخلیل کرده باشد یا تبدیل تحلیل بخریم  
 تخصیص ببد تمیم بود یا تمیم ببد تخصیص و موم اینکه نسخ از هر قسم که باشد در بیان مانع و مستح  
 ممانعت کم از کم ضرورت مانع من آیه او منسبانات بخیر منها او شلها تومم اینکه بشر که  
 باشد نسخ حکام خداوندی نتوان کرد آن حکم الا الله جارم اینکه با حادث احوال نسخ است  
 و دیگر نصوص قطعیه مثل سواترات عمقا و نتوان کرد که حکم قطعی بکتر از آن و بعضی بفرود  
 از آن مر تفرغ نمیشود و همین است که یقین لا یزول بان شک جمله مسلمات است بسیاری از  
 حکام فقیه بنی بران خوانند یافت بجم آنکه در افعال اختیاریه چه پهلوت یکی پهلوت  
 که از فعال و احوال قلمی است دوم حرکت ظاهری که از احوال جسمی است با هر یک از هر  
 جدا که وارد اگر نیست اول متبدل شد و فعل همان است که بود اما نیست متبدل خوانند  
 اما از فعل همان جان بجای خود خوانند و اگر نیست بجای خود است اما فعلی دیگر است

نیت بدستور بکار خود باشد آری آثار فعلی نیک و گزواهند گرفت مثلا اگر شخصی تیری از نظر  
 آمو بطرفی حواله کرد و از اتفاقات تقدیر یگانه بی مونی بر سر راه فریادماند بصورت هم تیر در  
 دیگر آن بیچاره را پاره پاره خواهد دوخت و اگر خود تیر انگن بقصد قتل نکش تیر را روان کرد  
 ویر نشانی نداشت اندر بصورت نیز جان و بچو تیر روانه خواهد شد عرضی و فعلی در هر دو صورت  
 حکمانه احکام و اما نیت فعل اول با حکام و اما نیت فعل ثانی نسبتی ندارد و در صورت اول  
 نه اندیشه تو در جاکم هست و نه خوف عقاب بپوش را اگر هست فقط اندیشه ویت است و نیت  
 بر عاقل و در صورت ثانی جان عرضان هر دو و عذاب و غضب لغت خداوند می و عذاب عظیم است  
 این عیبان میگرد و من قتل مومنا محمد انجزاره چشم خالدا فیبا و غضب الله علیه لعنه و عدل  
 عذابا عظیما و اگر فرض کنیم یکی نیت قتل یکی را تشمیر بر سر حواله کرد و یکی نشانی نشان  
 یا تیر را نشان نشانی یا شکی گران بر سر انگند درین جمله صور بوجه وحدت نیت عواقب  
 برابر یکدیگر خواهند آمد اما تفاوتی که در آثار فعلی است همچو تفاوت زمین و آسمان باین  
 کیفیت تکلیف هر نوع قتل جدا و انداز زخم بر فعل جدا با بجه در تفاوت آثار بر دو وجه  
 کلام نیت و آنچه فرموده اند اما اعمال بالبیانات یا در نکاح و طلاق و عتاق صحیح آثار  
 نیت یکسر مفقودی نمایند مخالفت این قول نیت تفسیر جمله اما اعمال جمله لاحق و نه آنکه  
 امر مانوی فرموده اند تفصیل بن جمال نیکی چنانکه در آتش و احراق و تخمین را بطبع سمیت  
 سمیت یا در آب و سنگین تشنگی و سیرابی و عرق شدن غیره آثار سلو مه علاقه بیان تعبیه  
 فرموده اند همچنین در افعال قضایه و جنس ثمرات ارتباطی بیان نباد و اند ثمرات در  
 خود مشاهده میکنیم و بوقوم ثمرات در آخرت با عطا و صدق مخبران صادق انبیا علیهم السلام  
 چنان باینکه آری که بوقوع و قایل مبره باخبار بیابان یا میانان ایتین سیر آید  
 اینان بیان بل باخبار مسلمان علم شایسته نامه حاصل میگردد و چنانکه در افعالیکه ثمرات کثیره و اند  
 ثمرات ذنوی همان تنفرم میشود همواره جمله ثمرات مذکوره بران تنفر عین میشوند بلکه جابج

و جائی آن تفرقه میگردد همچنین در افعالیکه ثمرات کثیره از ثمرات دینی بر آن حاصل میگردد و در  
 آن ثمرات در هر جا حاصل میشوند بلکه جائی این و جائی آن آن چنانکه شاذ و نادر در افعال  
 دنیوی جمله ثمرات یا اکثر مجتمع میگردد همچنان در افعال دینی جمله ثمرات و منافع و اغراض و حاجات  
 فراهم می آیند مثلاً بر رفتن و بلی چنانکه اغراض کثیره از تجارت و خرید و فروخت و طاعت  
 اجابت بزرگان و تحصیل کمال و سیر و تماشای غیره متفرع میتوان شد مگر در اکثریکه ازین  
 نه همه آری در بعضی افراد بطور شد و ذاینجه یا اکثر ازین مجتمع میگردد همچنین در صوم و صلوة  
 در حج و زکوة اغراض کثیره از ابتغای رضایة اللہ و دخول جنت و نجات از آزار عذراة عین  
 قلب حصول برکات و اندفاع بیایات و حصول عزت در چشم مردم و انتہای از فحشا و  
 لشکر و غیره آثار ماثوره متوقع است مگر نه در هر جا همه این اغراض حصول می بخشد بلکه کسیکه  
 این را مطلق نظر ساخته این کسیکه از مقصود خود نپنداشته آن حاصل میشود مانگ و بیگانه  
 اینجه و اکثر ازین نقد وقت میگرد و خصوصاً کسیکه نظر بر رضا خدا داشته که اغراض باطن  
 بطفیل این دولت عالی چنان می بیند که طالب گندم را پس از تخم ریزی گاه هم دست  
 زدن با بجد هر فعلی بهر اغراض مقرر کرده اند که از آن فعل توقع آن اغراض توان داشت غیر  
 از آب دفع حرارت و دفع تشنگی امید باید داشت نه سوختن و پختن و آزار آتش سوختن و پختن  
 جسم باید داشت نه تبرید و سیرابی باز از اغراض مقرر هر فعل هر غرضیکه مطلق نظر باشد  
 دست افتد و اگر دیگر هم آید اتفاقی است یا بالتبع و قتیکه نقد سوختن گاهی یا پیزی مثل  
 نظر از آن وقت از بخت و پز طعام حسابی نتوان گرفت زیرا نیکه پختن طعام مقصودی بود  
 از آن از سوخته شدن گاهی محین یا پیزی معلوم نباید پرسید همچنین در صوم و صلوة و دیگر  
 عبادات تصور باید فرمود و سردانها لکل مرانوسی باید دریافت ازین تقریر و سخن  
 دست افتاده باشد نمی آنگه هر فعل را غرضی یا اغراضی است که آن فعل وسیله حصول آن  
 در بیان آن فعل و آن اغراض همچنان مبسطنت و مختصرت است که در نیت فعل هم

حکم از جبر تا احوال و اما لکل امرانوی مقصود نفسی اغراض غیر سنوی و نفسی اعتبار آن است  
 یعنی آنرا افعال که ازین بحث این کلام کناره کناره و سیر و باقی ضرورت و بدیه است تحقق  
 این خود از کلام سابق در یافتی ازین دو سخن جواب عدم اعتباریت هم در نوح و دلالت  
 و عناق در یافته باشی شرح این سخا این است که نحاح و طلاق و عناق بهر قید و بزل  
 نشده اند متوان گفت که این امور بهر این دو عرض مقرر ساخته اند که سببی این را مطلق نظر  
 مذمائی این را مقصود و ای می پندارند عاقلان و کلاجه این امر مستلزم تحقق امور ثلثه در  
 صورت است و اینجا در صورت بزل عدم تحقق آن همچنان معلوم است که تحقق آن در صورت  
 بد باقی این ارشاد و کلمات جدیدین جدیدین بد شافی این اینجا نیست بلکه بدیه است  
 چه عرض این است که هر چند تحقق مؤثر در وجود عدم تحقق آن در صورت بزل چنانچه عقل  
 بیان شاد است مسلم اما بعد بزل از امور قلبی است و امور ثلثه از موانع التمس است چنانچه  
 عاقلان کثیره جابهن این امر بود و این طرف اصل موضوع در کلام وحشی مطابق آن همین است  
 طریقین صحت و دیوان عتقا آن است که کلام را بر اصل صحتی عمل کنند و زنده اندیشه است که  
 غرضی خواهد بود و بجز بزل ز گفته خود رو خواهد یافت و این طرف نصیحت گفته نمی از سخن  
 مابین و شاید دیگر را طرم خواهند نمود و در عالم فساد ای فرادان از صحت و حرمت و ظلم  
 تم و استنباط آیات اصد ظهور خواهند کرد و در صورت تذبذب می بزل نیز اگر چه ازین قسم  
 مباحث حدی بروید اما نه چندان بلکه در صورت اعلان این شبهات عام نوبت بزل خواهد  
 در نوبت بعد از رسید هر کس را فکر انجام و آغاز خواهد بود و الغرض درین چنین موضع اگر  
 میت داد و فراد خواهد رسید قاضی بین این عقود را تا نقد خواهد کرد و انید از اینجا صحت  
 خود عاقل قاضی ظاهر و باطن هم در یافته باشی یا آنکه نحاح گویند و اما آثار نحاح هم  
 خواهد خوانند شد و در تقدیر با اعتبار نقل محذوری است نه باعتبار عقل اگر بود غیر بدیه است  
 این است هم اتفاق نه افتد اما چارگیل کشین لازم خواهد بود و بر کات عید خط و خط

به حساب ویت سیام ناسل خواهند فرمود اگر چه در واقع حکیم شوال و دوم نوی محکم  
 پیشتر بود باقی باعتبار عقل و مفهوم آثار از روش و عموم لوازم از جمله سبب کلامی نیست  
 باجمله اینجا بنوع کلام و تحقق این مقود است نه اینکه مقود مذکور به بی نیت متحقق نشدند  
 متحقق شدند باز هم رایحه ازین حیثیت که امری از امور خارجیه یا اثنا خود بی نیت متحقق شدند  
 که نیت بود و اثر او ظاهر نشد و ما در پی ضرورت تحقق اثنا نیت و اعتبار ان مستقیم نه بلکه  
 فعلی را بهر تحقق و وجود نیت بکارست هزارا فعال ضطراری از هر کس بوجود می آیند و  
 هزارا فعال نیازی خطا و نسیان اتفاق می افتد باجمله نه از حدیث انما الاعمال بالعم  
 اعتبار و عدم تحقق آثار فعال ثابت است و نه از حدیث ثلث جده من جد و من جد من جد  
 اعتبار نیت و آثار آن مفهوم آن چیزی که است و این چیز دیگر ششم بلکه ششم احکام  
 شده اند و می اگر از بشر ممکن نیست بجا است مگر تفسیر ان بشهادت شواهد نقلیه و عقلیه از بی  
 استی و هم مقدم و هم تاخر جایز است چه در تفسیر اثبات ان است و ابطال ان تا بوجود آید  
 واجب و ممکن باین وجه که دانی احتمال در ان نظر آید یا استجاوی پیدا شود امری تعیین  
 از محتملات مساوی که باعتبار قراین و شواهد یکی را بر دیگر فریبی و شرفی نباشد سومی  
 از کس دیگر ممکن نیست که این امر پس از اطلاع مراد خداوندی متصور است و میدانی که  
 مافی الضمیر خداوندی جز انبیا را کارگر نیست چنانچه فرموده اند عالم الغیب فلا یظہر علی غیرہ  
 احدا الا من ارتضی من رسول و نیست معنی حدیث مشهور من فسر القرآن براء فقد کفر  
 امری را می را در ان غفل نباشد بی وحی علم آن متصور نیست پس سیکه نبی نباشد ولی و  
 نبی علیه السلام در این چنین امرانی زندگوباید در پرده دعوی نبوت میکند اگر ان چنین کس را  
 کارگر کند بجا است باجمله بشهادت شواهد عقلیه و نقلیه تفسیر محملات از متقدمین و هم سابقین  
 میتواند شد این را قیاس بر شجر نباید که در محتم انکه باعتبار تقدم و تاخر زمانه در افراد  
 فرق و نوع علم و قلت علم و شرف عمل و عدم آن نیست یعنی محض وصف تقدم با محتم

علم و عمل نماند و در دنیا بیا که شده در کار عوام زمانه سابق از خاتم النبیین صلی الله علیه و آله  
 عدیه علی در صحابا مجتهدین فضل شدند و این طرف امثال و شما از او را آید و حضرت امام  
 مهدی رضوان الله علیه جمعین گوئی بوقت بریم فی بلا شرف علم بر عهدگی عقل و فهم و در دنیا  
 عمل بیشتر که در جنگی نیست است آری آن اوقات اکثر متقدمین را سامان این دو شرف است  
 اکثر متقدمین را آنقدر میسر نیاید مگر با اینهمه فضل خدا بنور بر جان و ناما بی است در  
 نیز زمانه یک و فرود اچنان زبرد آن فضل خود بگیرد که رشک پیشینان می گرد آری  
 بسیار رفقا روجه معاملات حد انگیزد و قانع بتمت خیز که پیش نظر میباشند چندان قیدار  
 نوشتان نمیکنند که روجه هماع محاسن متقدمین که مستقدان روایت کرده اند و عدم هماع  
 مساوی نوشتان که سبب روایت آن اکثر مغفود میگردند متقدمین را اقتدار میکنند بیک  
 لکه که فهم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانه قطع نظر بر اقوال و افعال بر کسج الگام  
 نظر انداخته فرقی براتب میکنند و از نجاست آنچه گفته اند لیرف الرجال لتمام الایعت  
 الرجال هشتم آنکه آنکه فهم ناقص دارند یا دیده بصیرت او شان کشاده اند اقوال شان  
 هر چه بود با وی نظر با هم مخالف بنظر آیند مگر اکثر همین است که با هم متوافق و متحد یعنی میباشند  
 فکری بوجه تصور فهم ناظران اختلاف پیدا میگردند و الغرض قلند هر چه گوید دیده گوید سواد  
 علی قدر علیه و سلم نیز فرموده اند انما القوا فرامه المومن فانه یبصر بنور الله جاسی نور است آنکه  
 بوسیله نور اکتاب دیگر بسیار نوره می نگرند و ادراکات او شان همه الا ما اشار الله سبحانه  
 و متوافقین همانا که نور خداوندی سرایه ادراک او شان بود و غلط کنند و مخالف یکدیگر باشند  
 ایند بصورت دعا چنین کسان مخالف بگونه باشد آری اگر خلاف مغروض نقصان فهم  
 یا قدرت دیده بصیرت باشد چه موجب الغرض چنانکه در ادراکات دیده سر جملگ گرد و غبار  
 بچیز سبب معرفت معلوم که بس قلیل وجود اند موجب غلط کاری میشوند همچنین در ادراکات  
 دیده بصیرت و هم و غیاں الف و عاوت و غیره اسباب احوال مشهوره باعث غلط کاری



و کج می میگردد لیکن پدیدت که در تخمین افراد این امور از حواض مطلقه قلیل بود و حواض  
 نه از حواض لازمه یا کثیر الوجود تا اجمال صحت مخلوشت و در هر چه در با وی منظر آید از آنجا  
 قرار داده در پی توفیق نشوند بلکه بوجه مذکور ضرورت است که همچو فاضلان در اقوال بزرگان  
 تا متعدد توافق و تطابق جویند مان اگر با چار آید باز هر چه موید بلائل نظر آید از آنجا  
 فرماید بنهم آنکه شی واحد باعتبار اوصاف کثیره که بطور تبادل بران متوارد باشند میتواند  
 که حرام یا حلال باشد مثلاً حیوانات ماکول اللحم بشهادت آیت حرمت علیکم للحمیه و الذم  
 و حکم مخسز رویه اهل غیر العده و المنخقه و الموقوده و المترویه و النطیجه و ما اکل سبع و ما  
 ذبح علی النصب و ان تسبقه با لزام با سباب کثیره حرام میگردد و اگر اسباب کوره فی  
 الایة راجع بدو نوع یا سه نوع میگردد باری در حقیقت نوعی موت و اطلاق غیر العده و  
 علی النصب کلام نیست باز حرمت بوجه غصب یا جلالة بودن نیز مسلم است علی هذا القیاس و  
 بول در باره ضروروم و غیره شیخیه گوشت ماکول اللحم اگر نجسه شود و الوقت هم در حرمت  
 عامل نباشد و هم آنکه با اوصاف اذنیه هم اوصاف آتییه موصوفی را تعبیر میکنند و این تعبیر  
 نه تنها در عرف است محال است قرآن حدیث نیز شریک این عرف اند و بر حواض کثیر  
 احتمالات گواه اطلاق شرکاء بر عبودان باطله وقت قیاست چنانکه میفرماید این کلام  
 الذین کفرت من ذموم باعتبار ماضی است نه حال اطلاق شومی بر جنم در آیت بس مشوک  
 تکفیرین باعتبار شتمان یا ذموم آنکه ذکر هتراضی نه تنها معاد و متاخرین است بلکه متقا  
 نیز هم شریک شان اند بلکه متقدمین و کنار خود کلام خباب بری تعالی و کلام نبوی صلوات  
 علیه و سلم بادی مناسب از بخشی بجهتی افعال میفرماید چون انیقات یا زده گانه عهد  
 اکنون بر سر مطلب آنیم بشنویید لفظ ما در اهل به غیر المساز الفاظ محسوم است مگر با لکه  
 آنرا موصوفه گویند موصوفه بگیرند بازیم بوجه وقوع در سیاق نفی عام ظاهر که در هر چه در سیاق  
 در سلب اعتبار معانی است نه الفاظ ظاهر است که حرمت علیکم تا اهل به غیر العده و لکن کلام

ذکر اسم الله علیہ کہ در جایی دیگر از قرآن شریف وارد است در بجا و برابر است اگر باشد  
 محسوم و خصوصاً بشد الغرض در آیت لانا کلوا مما لم یذکر اسم الله علیہ و جهالت است نمی آید  
 مقصود منبج از خوردن ذبائح نام بتیان است و از عدم ذکر اسم الله علیہم ذکر نام خدا با  
 عدم اتحاق خداوندی در آن ذبیحه و استحقاق بتیان و شراکت او نشان در الوهیت  
 و آثار مقصیات آن تا آنکه از عبادات حصه بر آید ایشان جدا کرده اند سجده و کوبند و نذران و غیره  
 ذبائح بنام او نشان گردن زدن اندر مصورت این ذکر نکردن از قبیل آن ذکر نکاروت  
 خواهد بود که از آیت لایذکرون الله الا قلیلاً مفهوم است چنانکه آن ذکر نکردن درست  
 و این ذکر نکردن که در صحف ربوبین است و اگر چنانچه ترکیب تسمیه خداوندی وقت ذبح که از  
 مومنان موجدان بطور سیان یا تسمیه اتفاق افتد و گویا شد و آن ذکر نکردن که از  
 مستحقان بتیان بوجودی آید در برین تقدیر همین آیت که بظاہر مخالفت مذیب است  
 و امام شافعی رحمه الله تعالی می نماید خذ حلت متروک التسمیه اگر نزد او نشان جلال  
 است خواهد بود احتمال دوم آنکه کلام خداوندی بر ظاهر خود بود و عام است که نام خدا  
 بموجب قرآن کردن بنام بتیان ترک داده باشند یا بوجه دیگر برین تقدیر باز در جهالت است  
 یکے آنکه از عدم ذکر یا ذکر کردن بقصد و تمهید باشد و مفاد لم یذکر اسم الله ترک اسم الله بود  
 عدم ذکر مطلق عام است که تمهید باشد یا بتیان احتمال دوم ماخذ مذیب م احمد است  
 علیاً لرحمة و همین است عامر معنی و احتمال اول خذ مذیب شخصی است و باعتبار مذیب برین  
 جهالت تقوی است نسبت احتمال دل شق دوم وجه توفیش محتاج بیان نیست بر سر  
 برعکس نیست که محسوم و صلوة و دیگر فی الغرض عبارات همه ناسی تا در سیان مرفوعاً  
 است حکم تسمیه وقت ذبح برابر است و در تران است درین حکم چگونه مرفوعاً بقدم نباشد و ذکر  
 این است که عبارات مذکوره با اشاره یا ایماها من اجدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من خلقکم  
 ذکر مومنون مطلقاً بقرض نجات از ما و دیگر طریقات یا دخول در مرتبه تقوی علی خلق الله

بود و اینجا یاد کردن نام مقدس بفرض حلت اکل و اباحت خوردن چنانکه ترک عبادات  
 مذکور بوجه سهو قاج در حصول مطلوب مقصود و غرض مذکور نیست چنانکه همه میدانند ترک  
 تسمیه سهوا وقت ذبح درین مقصود که بفرض مقصود از عبادات نتواند رسید چگونه قاج  
 باشد بآنچه چنانکه در اتمیو الصلوة و اتوالزکوة و امثال ذلک بپشتنار عقلی که هم تصور  
 نقلی بران شایدست ساهی و ماسی را ازین خطابات مستثنی داشته اند اینجا هم این  
 بپشتنار اکار باید فرمود و وجه قولش نسبت شق اول همین است که معنی مجازی  
 و التزامی بی ضرورت داعیه بر سنی حقیقی و مطابق مقدم نتوان شد و ظاهر است که  
 یا اعتبار سنی مطابق مالم نیکر هم الله علیه مخصوص بذبایح نام بتان نیست بر عابوریک  
 و هم ذبح آن نام خدا یا ذکرده شود و مالم نیکر هم الله علیه و خل سنت معجزا اگر ذکر نام خدا  
 را شرط نگردانند چنانکه معتقدان مذمت شافعی و مالکی است حاصل مطلب این باشد که تذکیر  
 حلت از آثار ذکر نام خدا نیست یا اینکه یاد کردن را در حلت و تذکیر و خلی نیست تنها  
 ذبح پیر هیچ که باشد درین باره کافی است اندر نیصورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرود  
 یا سبب حکمی جداگانه باشد که از ترک و عدم آن در حلت و حرمت هیچ حسابی نباشد  
 اگر باشد بوجه اقران و تضام محض تبریک باشد چنانکه در تسمیه وقت خوردن نقره حلال است  
 یا در دم کنانیدن آب غیره توقع می بندیم نه آنکه اگر نام خدا نبرد خوردنش حلال نبود  
 چنانکه اینطرف این اثر است و در ذکر نام غیر خدا هم اگر اثری باشد بالائی باشد که در  
 سلب فعل ذبح اثر و خلی نبود اندر نیصورت مثل بیع فاسد که امر ممنوع مجاور عقیده  
 و انکیشل بیع باطل و خلی و سلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می بود که است میبود نه حرمت  
 غایبه که بعد تصریح حرمت علیکم به بین از نفیق مبری بران کرده اند این کلام سطر  
 بود و بعضی مطاوی تقریرات الله تعالی بکار خواهد آمد اصل مطلب این است که حیا  
 حرمت علیکم ها بمعنی لا تا کلو است و آیه مذکوره در خدا و خود با آیت لا تا کلو مجازا

پنجم صدر علیہ دم مساوات میزند و اگر آیت اول با آیت ثانی متعاقب نیست بجز این  
 دوگرت در آن چیز دیگر نام در بودن حرمت علیکم معنی لا تا کلو اطلاق نیست قسم اگر است  
 همه سهل است و نه همه دشوار یا بجزیه یا رکیه لا تا کلو کرده حرمت علیکم نیز برین آن است  
 تقدیم اسم الله بر علیہ تصور و یاد کردن نام خدا کرده از آنچه بران تنها نام غیر خدا  
 خواند منع فرموده اند در اهل به غیر الله بصیرت از آن باز داشتند از صحت این روایت  
 کریمه با هم متعاقب اند اگر فرق پیدا کنند زیاد از این نتوانند که آیت لا تا کلو بسته و هم اند  
 و حجه را شامل باشد که اصلاً نام کسی بر آن نخواند باشند و حرمت علیکم وقتیکه حرمت را با  
 اهل به غیر الله چنانند ازین دو قسم خالی می باید مگر ظاهر است که این فوق از عموم  
 خصوص صله بر خاسته ایجاب سلب صله در آن دخلت نیست، بنام آن شد پس  
 نظار در اهل به موصوله است لاجرم عام باشد و هر چه در صله باشد اگر چه حکم نکره باشد  
 عام گردد چنانکه الف لام متفرق نکره را عام گرداند چنانچه تعنان فنون عریبه نیست با  
 بر آن عموم هم باعتبار انواع و افراد و بایک باشد و هم باعتبار اوقات احوال چنانچه  
 صدر می ذکر کردیم بیکر تعبیه فرموده اند بوجه دخول آن در سیاق نفی عام گوید و اعادة  
 حصر ذکر خدا گردانید و اگر موصوفه است و همه میدانند که نیست البته نظر به مفهوم اهل عام  
 نتوان گفت مگر وقتیکه در سیاق حرمت که بالا تا کلو در معاد خود برابر است افکنند و نظر  
 بشود و انوقت مردمان فهمیده را درین قدر مایل نمایند که با اگر چه موصوفه بود و نکره مگر بوجه  
 وقوع آن در سیاق نفی چون عموم که بود باز آمد و چون عام شد صفتش نیز که اهل عام  
 لغیر الله است عام باشد چه اول متضاد تصانیف همین است دوم بزعم موصوفه در سیاق  
 نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آن است چه پدید است که هر چه از سمتات محمول متعاقب  
 آن در سالب باشد همه در سیاق آن بود و غرض ازین کلام آن است که بر حارث را از یک  
 در میان و فاعل و مفعول به ناگزیر است پس هر چه در سیاق از مقولات معنادین حادثه باشد

آن بل تعقل بسیار شمارا ایها نتوانند اگر چه تعقل جمالی باشد اکنون بفرمانند که زیاده ازین  
 چه نقصان باشد که پیش پا نرود گوییم که اگر ما قصه گویند طلبش  
 همین است که خواهی خواهی که خاطر ضروری است تا با قرآن آن افاده و استیفاء و طلب  
 توان کرد باقی مانده اند بصورت در کان زید قایماً و ضربت بد عمر و چه فرق ماند که از  
 در عدا و ناقصه شمرند و این را نه شمرند و جوبیش این است که عدد و فعلی از کسی چیزی  
 و گرت و وقوع آن بر کسی دیگر چیزی دیگر باعتبار اول هر فعل لازم است اگر چه متعدی  
 باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی است و وجهش همین بس است که در صورت اول  
 خلاصه اخبار مضمون جمله عدد و فعل ضربت عن زید باشد و ظاهر است که اخبار از نقطه  
 التفاتی بجانب مفعول نخواهد بود اگر عرض ز سر در این قسم افعال اخبار از اعتبار زمان  
 بود آنوقت بحاط مفعول ضروری است پس باعتبار اول هر فعل لازم تمام است  
 و باعتبار ثانی هر فعل ناقص و متعدی داین و اعتبار در کان هم جاری است و همین  
 که قسمی را تمام نهادند مگر چون استعمال کان در ان معنی بس قلیل است و باز آن سخن  
 باین وجه که خبر از تحقق ذات فاعل میدهد به صفت آن مفعول محض است که در مرتبه مضمون بود  
 نهایت هم در ان نیست تا عرض متدبه بان متعلق شود و بقا به معنی ثانی که مفاد ناقصه  
 و ضامتی است فاعل نوحه سب آن بنظر آمد و در ضربت غیره هر چند معنی نقصان چنانکه  
 در مایه همان تعد باشد که در کان ناقصه مگر چون عرضی با طهار و اخبار هر یکی ازین  
 دو اعتبار متعلق میشود باز هر دو اعتبار اضافت محض بودند کان را و قسم کرده مگر  
 تا سر و بگیرد ناقصه بهر تمیز نام نهادند و در ضربت غیره این فرق نقصان و ضامتی چیزی  
 نبود بلکه باعتبار هر دو معنی نقصانش برابر بود اگر چه تاویل عدد در که خبر از تحقق فعل میدهد  
 و در حق صده آن فعل ثبات زید است در حق کان تمامه باعتبار اول است که توان گفت  
 هر ضامتی کان بنا قصه بفرس نیز از کان تمامه است نه بهر تمیز از فعال و گویا از کان

تاخص را بقا به نسبت خبریه وضع کرده اند و باقی افعال را بهر معمول غرضی از غرض است و بهر  
 است که از زید ضارب اگر چه اشاره نسبت خبریه هم باشد چنانکه اشاره بسوی زمانه  
 می بود و در کان زید قایما یا ضاربا مقصود همان اطهار و اخبار نسبت است اگر چه اشاره  
 اشاره بجانب معمول هم باشد و چون اهل نقصان و غیر مفهوم ناقص از نقصان نسبت  
 میخیزد و آنکه بقا به نسبت موضوع بود به نسبت ناقص از دیگران اولی است که نقصان بنا  
 اهل موضوع را تعبیه و تضمین فرموده باشد تا آنکه اهل موضوع را باشد بهر حال و نقصان  
 مجموع مضامین که از افعال و معلول و غیره متعلقات افعال را گزیرت کلام نیست بلکه  
 افعال لازم هم قطع نظر از فاعل ناقص اند از غرض هر که تمام چیزی است و معلوم آن  
 چیزی است آن ناقص است پس میخیزد اگر در چیزی منفی یا اثبات آید همه شتمات آن در همان چیز  
 باشد و هر طریقی که محبت و قوم آن زمان چیز متفرع شدنی است همه را فرا گیرد اگر عموم است  
 در همه اوقات و اگر خصوص است در همه چون این کلام بغرض تحقق نقصان مذکور بود و  
 تحقق نقصان مذکور بغرض تنقیح و تحقیق چیز و تشریح و قوم در آن اکنون لازم آن است  
 باز پس گردیم و از اهل مطلب گوئیم چون جمله لم یذکر اسم الله علیه منفیه است و اهل شکر  
 و کثرت اوقات و ازمان که از شتمات آن است چه ذکر امری است زمانی نیز منقح خوانند  
 بود و درین جهت ذکر اوقات عام خواهد بود و اگر طالبی را بخیال آید که ازمان اوقات  
 مذکور کفایت هر چه مذکور است از افعال در چیز و سابق منفی شمرده است اینا عموم لازم آید  
 نیست که بچیز اهل که نکره است و بر بر انسانی که باشد اطلاقش صحیح است و ذکر نیز نکره است  
 پیوسته ذکر می که باشد اطلاقش درست و پدید است که ذکر مردم را ذکر توان گفت و فردی  
 را فردا ذکر توان خواند پس در صورت وقوع ذکر در چیزی منفی که بوجه نقصان لم یذکر لازم  
 و علامت عموم افراد ذکر لازم خواهد آمد و ازین عموم عموم اوقات و ازمان ذکر ضروری  
 باشد و اگر فعلی یا فاعلی خود پیوسته خبری از نهاد فعلی فاعل بگوشد ساس را نیز

در این طرف مطمئن گردانیده باری طرف تعیین زمانه بان تر و طلب کمال خود هست  
 اگر پس از سوال باقی آن از آن هم گفته شود آن زمانه لاجرم از سمتات کلام سابق خواهد  
 بود و سخن مستقل که در سیاق نفعی سابق و مانند شان بقامی دیگر قرار گیرد و چون تغییر  
 زمانه هیچ نگفته اند و بدلاست التزامی از زمان غیر تعیین از زمان ناخسته خبر دادند  
 که همانا نگاره است پس بوجه دخول آن در حیز نفعی معلوم عموم چه لازم نیاید اکنون  
 دیگر مانند که شاید بدل خصوصیت پیشه بجلد لهذا بر آرد و نش اول مناسب دیده شد  
 گویند را میرسد که گوید کلمه یا در ما اهل به و عالم نیز که اسم الله علیه موصول است لیکن چنانکه  
 درین دو جمله موصول گفتیم در کلمه اما ذکر اسم الله علیه نیز موصول خواهد بود چه  
 نفعی و اثبات در کلمه اما ذکر اسم الله و در لایا کلمه عالم نیز که اسم الله علیه هیچ فرق نیست  
 همه کان متحد الماده اند اندر بصورت بوجه عموم موصول چنانکه پیشتر گفته شد صله نیز  
 عام خود بود و قیاس نیز همین است الف لام داخل بر اسم فاعل و مفعول منجمله موصول  
 است و وقت دخول آن هم فاعل که پیشتر مکرر بود عام میگردد و همچنین جمله فعلیه شایسته  
 به دخول ندی و من غیره موصولات عام میگردد و همین است که حکم شرط بگیرد و مالانکه جمله  
 ضلعه در حکم نکرات است چنانچه دانند کان میداند الغرض کلمه ما و را ذکر نیز عام خواهد بود  
 و صلاش که ذکر است بوجه عموم موصول نیز عام خواهد شد و بوجه عموم زمانی در هر وقت  
 که نام خدا گفته باشند خوردن حیوانات ماکول اللحم حلال گردد عام است از نیکه وقت ذبح  
 گفته باشند یا وقت دیگر و اگر در اینجا تعقید وقت ذبح خواهند کرد و در لایا کلمه اما اهل نیز  
 تعقید وقت ذبح لازم خواهد آمد چون از تحریر تقریر این علمبان فارغ شدیم تجزیه جملات  
 نیز سپرداریم اول می باید شنید که در آیت لایا کلمه عالم نیز که در آیت کلمه اما ذکر صله  
 بقیه علیه مقید کرده اند و در آیت اهل صله را بقیه بقیه نموده اند چون در معاد و سر  
 فرق بین است این مجموع جمله همه در وجه بران مجموع قیاس نیاید و در اول  
 کلمه اما ذکر صله

و وقت اضرار و بجهت همان وقت و بجهت و بار بار بر حیدر صالحی کثیره می آید که اینها  
 استقامت آورده اند و در جبهه همان حیوان معلوم است که در هر وقت استقامت این کج را باز  
 تصور است بلکه انشی اذ اطلق زیاد به الفرد الکامل و سیدانی که اخلاق حیوان یا اشاره  
 بان علی وجه امکان که تصور است قبل از ذکر تصور است و چون کار و بهر وجه بر خلق نهادند  
 و رانند نتیجه این فعل چیست همین حیوانش را بر بدن میخوانند الغرض در آن تا کلمات مهم  
 دیگر اسم الله علیه و کلامها ذکر اسم الله علیه شایسته است و در آن الفاظ جمله می آید از آنجا که در این لغت  
 اشاره بوقت و بجهت از پس هر کلمه نمیدانند و اگر بالفرض محمل کلمه علی که بهر ضرورتی بر  
 نقطه همین اهلال بهر وجه گیرند و نیت و اطلاق اضرار را هم منجمد اضرار قرار دهند البته  
 ذکر و اهلال دیگر نیز مثل اهلال باعتبار اوقات عام باشد مگر از نیت و عموم بجز این چه نام  
 آید که اینچنین جانور را بخورد اما ایند چگونه بخورد هرگز ازین کلام است نیست ضمناً  
 تا اشاره به نسبت این مضمون این کلام ساکت است چنانکه خلق لکم فی الاشیاء جمیعاً  
 در طریقه استعمال فی الارض ساکت است البته این وقت محتمل در کلامها ذکر اسم الله علیه  
 اهلال به غیر الله که قربانی نام غیر باشد در غیب کل قربانیها و نام خدا خواهد بود که قبل از  
 ذکر ربی او تعالی مقرر کرده باشد غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اهلال نام  
 نمی آید آن عموم بلفظ عموم کلمه بدست آمد این عموم از کلام کلمه درست کنند و چون  
 این کلام از کیفیت اهلال و مقدمات و مبادی آن ساکت است رجوع بشاید نام  
 از طرف طریقه ذکر تعظیم فرمودند و هم خوردن بدست رست و تمیذ وقت لغت بر وقت  
 و همیشه شستن تعظیم فرمودند گویشی ازین کیفیات ضروری باشد و بعضی اولی و نسبت  
 این ازین مگذارد با می گوئیم صلح بین کلمه ذکر نامی مجبور است و زمان است ایضا که  
 بدلات التزامی از کلام ذکر نامی مجبور نمیدانند و از لواحق و تمهات آن است و  
 و اگر چه از تمهات و لواحق است مگر ذکر علی و بهر در این تمهات بین قیود مقصود است



و چون در کلامی مقیدی را مستند یا مستدالیه حکمی گردانند اسناد و منتهای مطلق را چه بگویند  
 بلکه نسبت استزاجی مطلق و قید که همانا مقید است مرجع و قیوم آن اسناد باشد و قید که مذکور شد  
 بزرگ قید مذکور مرجع و قیوم اسناد نتوان شد بلکه ذکر نکردنش خود دلیل آن است که مرجع  
 اسناد فقط مطلق است مگر چون هر مطلق را از قیود ناگزیر است بضرورت ظهور و فاعل هر  
 قیدی از انقسم که باعتبار آن مطلق بود لاحق شود مگر آن قید و حق اسناد اتفاتی باشد  
 چون اینقدر محقق شد سخن دیگر میگویم صله و موصول در واقع مستدالیه است پس صله که  
 مقید است آن نسبت استزاجی در حقیقت صله باشد نه مطلق بی قید اندر صورت عموم  
 موصول همان نسبت استزاجی سرایت خواهد کرد نه در امور دیگر لیکن در صورت سرایت  
 عموم در صله عموم صله با عرض خواهد بود نه بالذات چنانچه ظاهر است لهذا همان عموم  
 خواهد بود که در موصوف بالذات است نه عموم و دیگر موصوف بالذات در سخن فیه موصول  
 است که عموم سخن یا اعتبار افراد حیوانی است زیرا که مراد از ما ذکر و ما لم یکر و ما اهل بیرون  
 حیوانات اند نه غیر نظر برین عموم صله نیز باعتبار افراد حیوانی خواهد بود نه باعتبار افراد  
 صله و اوصاف دیگر که اندر صورت قلب موضوع لازم خواهد آمد یعنی عموم صله که وجه  
 ذکر کردن زمانه معین نتوهم است چنانکه کم فہمان را از مجملات اینچنین عموم نفہم می آید  
 در موصول سرایت خواهد کرد مگر چنانکه عموم موصول در صله سرایت میکند چنانچه خصوص  
 صله در موصول همین کار میکنند یعنی از عموم اصلی فرد آورده در ضمن قید صله مقید میگردد  
 و این نسبت ترکیبی که ازان عام و ازان خاص پیوسته صورت ظهور گرفته مستدالیه است  
 کلام می باشد باز اگر آن کلام موجب کلام مذکور در مفاد استزاج صله موصول عام باشد  
 را باعتبار قیود غیر مذکوره مجمل که تفصیلش در منقولات جزا از کلام شارع متصرفیت چه  
 هر چه کلام ازان ساکت است و در حق غیر عنہ علی سبیل ابدلیه محتمل دلالتش از کلام مستدالی  
 نتوان کرد البتہ از تکلم تا چه برسد و می باید شنید در اگر آن کلام سلبی است مسکوت است

که بوجه ضروری بودن علی سبیل مسأله است یعنی از احتمالات معلول التزامی است نیز در اصل  
 سلب خواهد بود و همیشه اگر پرسشی این است که تقسیم و تعریف و هم اجمال و تکمیر یکسان اند  
 که بدو قالب آرمیده اند و یک معنی است که هر دو لفظ آفریده اند چه پدید است که از تقسیم نیز  
 فهم می آید و میدانی که غرض از تعریف همین تعیین است و همین است که لام استعراق را  
 بجهت ادوات تعریف شمرده اند و همچنین مکره احتمالات کثیره غیر معینه که علی سبیل بدیهه بر  
 دلالت آن وارد میشوند در برابر وارد شدن ارجح در عبارتی در اصل احتمالات کثیره وارد که در وقت  
 واحد مجتمع نتوان شد آری علی سبیل بدیهه و منع بخل و متخیل و مقصود است این یک اصل  
 احتمال زیدیم دارد و هم احتمال عمر و بکر و غیر آن پس این یک مفهوم است که مفاد هر شیء  
 میتواند شد و از سیاق کلام تعیین یکے هم از آن فهمیده نمیشود آری بدلالات التزامی  
 معلوم شد که لاجرم یکی از آن احتمالات باشد چه تعیین غیر همین بجهت لازم ظهور مفهوم غیر نیز  
 و همین است معاد اجمال لغرض در اجمال و تکمیر باعتبار افاده عدم تعیین هیچ فرقی نیست  
 پس اگر کلامی محمل باشد و معنی آن احتمال غیر معین که بعینه معاد و مکره است بوجه وقوع آن  
 در سیاق لغوی عام خواهد شد پس ازین چون بجانب سخن فیه رجوع کردیم آیت کلا اجمالا ذکر  
 هم آمده علیه موجب یا فقیم و در باره تعیین وقت ذکر محمل چه زمانه از ضروریات ذکر است  
 بدلالات التزامی اینقدر یا فقیم که لاجرم این ذکر در زمانه از زمان و وقتی از اوقات  
 خواهد بود لیکن تعیین آن وقت ازین کلام نتوان کرد و نظر برین حسب قرار داد سابق  
 تقریر بدو هم جز مقدمات سابقه رجوع بشماره کردیم ازین طرف وقت ذکر مذکور همان  
 وقت ذکر قرار دادند و این طرف آیت لانا کلا اجمالا مکرر اسم الله علیه و حرمت علیکم و  
 انما حرمت علیکم را دیدیم که هر دو کلام سلبی است اگر چه بطاهر آیت انما حرمت و آیت حرمت  
 علیکم بجهت سوجبات بنظری آید شرح این اجمال این است که از حرمت درین آیات حرمت  
 اصل مراد است و بدین وجه جوام را بغیر ماکول و لیس ماکول تعبیر توان کرد و این طرف مجبوس

موصوفان صدق و حکم مطلق مع لفظی معنی مقید است و اینهم صفت موصوف چه حمل معنوی  
 میان است و میدانی که صفت موصوف اگر در طرف جمله و تخصیص می افتد بار نسبت جمله بر فرا  
 مرکب باشد تنها بر مطلق یا قید اندرین صورت جمله انما حریم الخ و حرمت الخ در قوت  
 هذه المذکورات لیست بما کولت یا لا یوکل هذه المذکورات شد نظر برین همه مذکورات و  
 نفی و دخل شد الغرض در نفی مامل که در یافتی و ایجابی هر می تحریم اگر فرق است  
 اعتباری است مصداق و مفاد واحد است بلکه مقصود بالذات اگر است همین عدم هر  
 که لای نفی است نه ایجابی در صورت هر قدر که تکلیف باشد همان قدر تقسیم لازم آید تفصیلاً  
 این جمال نمکه نکره بجمیع الوجوه اگر است مفهوم و شی و شال ذلک است و نه اگر مفهوم  
 بوجه نکره است بوجه دیگر معرفه نیز باید گفت مثلاً انسان رطل و غیره اگر چه نکره است که  
 بجمیع الوجوه مفهوم انسانیت که همانا مدلول مطابق است از جمله ماعدات میزداده مدلول  
 لفظ را در سر حد انسانیت محلین و محصور گردانیده آری ابهامی باعتبار افراد این مابین  
 همان سان بجای خود است پس بقدر این ابهام تکلیف باشد و همین قدر بوجه وقوع و  
 نفی تقسیم لازم خواهد آمد یعنی تا حدی که احتمالات را رسانی است همانقدر عموم را نیز کار فرما  
 باشد و ادانی که جمله مائی مذکوره قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار از زمان ذکر  
 در حکم نکره و باعتبار وقوع در سیاق نفی همه جمله مائی مذکوره عام و در حکم معرفه گردید  
 این چند وجه فارقه مابین جمله لا تا کلا و اعم جمله ما اهل به در مابین جمله کلا و اما ذکر اسم است  
 چون بدست آمدند ناظر را اختیار است که هر چه پسندیده خاطرش باشد بگیرد مگر هر چه  
 از تسلیم عموم ما اهل اعتبار از زمان و خصوص کلا و اما ذکر اعتباران چاره نیست اکنون با  
 مطلب بی پروخت میگویم چون ما اهل به باعتبار از زمان طالع عام شد اگر آنرا بوقت  
 خاص گردانند این تصرف نه از قسم تفسیر باشد بلکه از قسم تفسیر بود که ما در م شیخ کلام  
 مذاتبات آن پیست و دانسته که چنانکه تفسیر عام بجانب خصوص شیخ است اینهم تسلیم است

بسخ فصل باشد از مسنوخ یا مساوی آن در اودن از آن چنانچه در مقدمات گفته و پدید است  
 تغییر اطلاق با اهل به غیر الله با اهل به عند الله بحر تغییر اودن است در مسنوخ و فصل چه از  
 قید عند الله یک گونه شائبه ایهام اجازت نیت اقرب الی غیر است که موافق اطلاق  
 محرمان ممنوع و شرک است و در صورت اطلاق مانعیت ظاهر است که برگز اجازت تقریب  
 فی غیر ایها مانع قصد فهمیده نمیشود اندر صورت موافق و صده مانع من آیه او نسبت  
 و در ارضاء ذکریم نسخ اطلاق با اهل به غیر الله متصور نیست تا به بندگان چه رسد که حکم  
 قدمات سابقه نسخ کلام خداوند می زبشر ممکن نیست هر کدام که باشد مفسران درین  
 شنید یا حال و قول حضرت عبدالله ابن عباس اگر بپایه ثبوت رسد از وجه اخذ و نحو  
 رشت با اینهمه مرفوع نیست که احتمال وجهی موجب تناوگی و ماطل باشد و شایقان نویسی  
 ان با اهل به غیر الله تاویل نسج اول شایسته بر قول شایقان گوش شنید با جمله برد  
 صاف شایقان اینجانبین تسک با قوال مفسران نیست حاصل اینهمه تقریر آن است  
 اگر قول مانعان مخالف تفسیر مفسران گیرند تفسیر مفسران مخالف منطوق و آئی خواهد  
 ما وجه زنا چنانچه اعراف بان لازم خواهد آمد که کلام ربانی بقول بشر مسنوخ شد بخود باشد  
 از فهم خود را سهم دانند و گویند حاصل همین است که اقوال اکابر اگر چه در بادی نظر مخالف  
 یکدیگر میمانند اما بعد از مطابقت یکدیگر می برآیند چنانکه این ما کار و هم در مقدمات اشاره  
 ن کرده آن وقت من زمه کش توفیق و تطبیق هضم با جمله اکابر بحسن بیان  
 بر ساست و ما مقدر وجود توافق باید جست میگویم چون نسبت مفسران در یافتن  
 دلالت و دلائل و شهادت شواهد تعیین بهجات میکنند تغییر تقریرات از همین راه با  
 در وقت قید و تمیز گردید باید رفت چون تدبر را با فرمودیم بدو حسن دلالت  
 بول آنکه نیات اقسام تجددات غیر فارذات است چنانچه شایقان معتقد است  
 چنانکه فقط همین تعدد تفسیر کافی است و اینهمه برپایه است که چنانکه در حرکت مساعد و

ابطال تضاد است همین سان ز نیت عدم نیت لغیر الله تضاد است یعنی بعد از تشریح این  
که بر مایه علت تنها نام خداست و موجب است ذکر غیر است تنها باشد یا با نام خدا می باشد  
این امر ممکن نیست که هر جانوری که به غیر خدا تجویز کرده باشند قبل از نسخ این نیت  
آن جانور را برای خدا تنها بگردانند آری اگر جاهلی قبل از شرح آموزی جانوری را  
به غیر خدا تعیین کرد و با اعلان این امر او را داد و باز هدایت ازلی موکشان او را  
راه آورد و از کرده خود پشیمان شده نیت خود را بگردانید و برای خدا او را داد و  
از نیت سابقه حسابی نباید گرفت این جانور... اگر چه باین نظر جمله ما اهل بیخه  
الهدی است که اهل باعتبار از زمان عام است و در کتب نام غیر بران خوانده شد اما نیت  
از سجده است زوالش ممکن و اجتماع متنافین و متضادین محال اکنون که خاص  
خداوند دعه لا شریک له گردانید از نیت سابقه اثری ماند که با هم تضاد است  
را نشاید و پدید است که متضاد است همین اضافة الی غیر الله بود چون آن خود نیت  
معلولش که حرمت است بکدام عباد یا پیش از و لیکن اضافة جانوران بسوی خدا  
یا غیر خدا به گونه متصور است یکی به ذبح دیگر به عطا اضافة اولی که در دل  
نیت است بعد از متصور است که نیت بر فعل قبل آن فعل باشد نه بعد از آن  
از عمل است نه از معلولات افعال نظیرین اخیر نیت ذبح نیز قبل ذبح ممکن است نه بعد  
آن پس اگر جاهلی مذکور نیت فاسده خود را قبیل ذبح تمیز داده نام خدا بر زبان آورد  
ذبح کرد آن جانور از قسم مذکور هم الله علیه گردید و از قسم ما اهل بیخه  
... اگر حکم شقاوت ازلی همان سان بر ضلالت خود اصرار داشته وقت ذبح به نام  
بزرگان راند از آن جمله ما اهل بیخه باید خواند گردانی که اطلاع بر نیات دیگران  
افراد بشر قطع نظر از بیان وحی ممکن است به گونه ممکن است یکی از راه  
نیات که با این آنها و آن نیات اختصاصی نهاده اند و این وقتی متصور است که وضع

افعال بر این نیت است باشد کما نماز و افعال نماز و هیت نماز را بهر تعظیم معبود وضع کرده  
 اند چون همین تعظیم معبود موجب غراز و تعظیم و نظر نظر را گپان باشد موجب فتوح و ابرار  
 و تعظیم و توقیر نیز میگردد پس اگر گراهی همین شاع دنیا را مطلقه نظر سازد خصائص مذکور مطلق  
 نمیشود بلکه بنا می این نیت خود بر همان خصائص است نه دیگر تقریر این دیگر اطلاق نیت  
 دست میدهد و از لوازم و آثار دیگر در افعال اعمال موضوعه به نیت اعمال میرسد لکن  
 زانجا که دلالت لوازم و آثار باعتبار وضع طبعی است و دلالت افعال بر نیت خصوصاً  
 با اولین بوجه وضع اصطلاحی دلالت افعال بر نیت بدلات قراین و آثار بران  
 نخواهد رسید چه اعتبار دلالت افعال بر وضع عبادت است که هم گنجایش اشتراک دارد  
 و هم احتمال تغییر و تبدیل و بنا بر دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عبادت است که از بندگی  
 تغییرش امکان ندارد و چنانچه فرق و جوب امکان خود برین قدر گواهد است که فعال  
 از کمالات سرزد نمیتوان شد و خود نیز میفرمایند تبدیل خلق احدی از چیزی را برود  
 و بایتی مخلوق فرموده اند همان وضع و همان نیت از لوازم آن گردید و اگر کیفیت  
 و اثری رابطه داده اند همان کیفیت و اثر لازم آن گردید و نظر برین دلالت قراین  
 آثار و لوازم از دلالت ضمنی که یکی از اصطلاحات با همی است بدرجای بالا باشد اگر وضع  
 عبادت مورت ظن است آن موجب یقین و اگر آن مورت یقین است آن موجب یقین است  
 و حق یقین با یکدیگر این مخالفت و کذب در دوغ زیاد تر محتمل است و در دلالت قراین  
 کمتر از آن و همین است که سالی چون بعضی از واج مطهرات بعنوان نیت عین با هم  
 و اشکاف دیده همه بغرض اعتکاف خیمها و خود و سجد زدند و اول در سلیمان علیه السلام  
 بدلات و شهادت همین فریاد دیگر هر چه بود بر تقاضا پنهانی حب جاه مطلع شدند  
 و بوضع این خصیة فرمان دادند و از گواهی ضرب خصیة واق است مسی شریف که بنا بر  
 تعبیر و خلاص موضوع است هیچ نشنیدند و ازین قبیل است به علم حصر آنچه جواب

جل مجدود و قصه انکاب سیر ما نید لولا از سمعتموه طین الطنون و الموننات بالفلسفهم خیر اولاد  
 هذا انکاب سیم عرض نسبت که الفاظ انکاب فکان بدلات و نفسی همین جانب مشیر بود  
 که سادات و شمان حضرت طاہرہ مطہرہ صدیقہ محبوبہ محبوب با عالمین صلی اللہ علیہ و آلہ  
 و از واجہ وسلم ترکیب این خطا شدند مگر قراین دیگر از زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم  
 و نفسی محبت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و محبت نبوی صلعم و حالات دیگر حسنه که بر کمال  
 اہانت او شان گواہ بودند مقابلین دلالت و نفسی افتادہ تکذب آن بنیاد جدا  
 علاقت زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عند اللہ انچنان است کہ انچنین خیانت اگر  
 او شان گردیدند ہم باز کہ محبوبیت مذکور و فیض محبتہ مسطورم بدان پیوست چگونه  
 خیال باید است کہ در این پاک او شان طوشت باین طوشت شدہ باشد و نظائر دیگر هم  
 از کلام اللہ بر آورد می مگر اندیشہ تطویل دست بردست نہا آورہ بقلم ندادہ بر همین  
 گفتا کردہ بیگویم ہر چند ذکر نام خدا وقت ذبح بدلات و نفسی بیگوید کہ این ذبیحہ بہر  
 وہ است لیکن اگر قراین خارجہ شہادت غیر اللہ دهند بعد این شہادت گواہی ذکر نام خدا  
 سموع نخواہد شد چہ پیشتر دانستہ کہ انما الاحمال علی النیات و جناب سول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم وقتی دیگر انچنین ہم فرمودہ اند ان اللہ لا یظن الی اعمالکم و صورکم و لکن اللہ یظن الی  
 قلوبکم و نیاتکم او کما قال نظر برین مباحثت و حرمت و غیرہ احکام اگر خواہد بود نیت  
 بر جہ اول خواہد بود پس اگر ذکر نام خدا یا غیر خدا موجب علت و حرمت خواہد شد نیت  
 خدا و غیر خدا چگونه تاثیر خود نخواہد کرد و مگر انقسم دوم کہ نیت بہر خدا دارند و نام غیر خدا بر  
 زبان آرد نہ ہنوز بوجود نیامدہ اند و نہ بظاہر وجہ این اجماع خانہ و ہن می آید البتہ  
 کسانیکہ نیت غیر خدا دارند و نام خدا بر زبان رانند بکثرت موجود و وجہ این اجماع با  
 این مخالف آن شد کہ در اول سلام بہر اعیال ثواب گان بنام خدا و بجز میگردد اگر  
 رفتہ رفتہ بوجہ انصاف ہر روزہ و عقیدت بزرگان نیت تقریبی غیر اللہ علوہ ظہور گفت

گمان تصاحف عقیده درباره غیر نیت کارگزار است و که هر دو بیک محل بودند اما وجهی  
 سم ظاهری هیچ نبود آن همچنان ماند با جمله اگر در ظاهر و باطن تخلف افتد قابل بجا  
 و ترجیح اگر هست احوال باطن است نه ظاهر آن اگر قرینه بر تخلف باطن نظر بر ظاهر  
 الوقت نظر بر ظاهر باید گشت و حسب سببها وقت ظاهر باطن این نیز باید بدید شد تا بی فایده  
 آنکه قرینه و اگر نیت غیر الله است اول این امر از کنندگان پرسیدنی است و اگر از  
 کسی پرسید زبانه ازین چه باشد که نیک کنندگان بهر دیگران بر او ارجحیت با تو یا عیاش  
 بدون قدر گشت بسکینان راضی میشوند بلکه تبدیل جانور دیگر هم بجای جانوری که  
 پیرندگان مقرر کرده باشند گوارا میکنند اگر مقصود اصلی ثواب سالی باشد بجز  
 همین مذکور برابر اند بجز این معیت که ذبح غیر الله مقصود افتاده چون از بیان جز او  
 بر ظاهر قید عند الذبح فرغت یا فتمیم وقت است که وجه ثانی هم گذاریم تا می بینیم  
 آن در ذبح آن بود که ظاهر و باطن درین باره موافق دارند اگر نیت بهر خداست  
 و بجز نام خدا بر ند و اگر اراده دلی بر اسمی غیر است نام غیر بزبان را بندا تقسیم منافق  
 پیشه همان زمانه بود که بزبان تسبیح و در دل گاو خردل محو تعظیم و تقریب غیر است بهر  
 گفتن نام خدا هم بزبان آورده ذبح میکنند نظر بر این مفسران سابق قید عند الذبح  
 فرمودند تا معلوم سازی که در آن زمانه فارق بین مذبح الله و مذبح غیر الله و علامت تمیز  
 این از آن همین ذکر نام خدا و غیر خدا وقت ذبح بود اگر وقت ذبح نام خدا برودند  
 مطلق آن زمانه دریافتند که این مذبح است و اگر نام غیر خدا بزبان آوردند معلوم  
 شد که غیر الله است مگر چنانکه در یافتی در اوضاع باهی و اصطلاحات و ضمی تغییر و تبدل  
 راه می یابد آن وضع و آن اصطلاح مانند قسمی ثالث که مشرکان این است اند وجود  
 آمدند آن اصطلاح را بر هم زده صورت واقع در انسان نمودند که میدانی که بنون چاره  
 بجز آن نماند که قولین را پیش نظر باید داشت و حسب هدایت و دلالت آثار و لوازم



کار باید کرد چه مدارک خلعت و حرمت چنانکه در یافتنی نیت است نه فعل ظاهر می بر نیت  
 را اثر می جد است و تاثیر می نیت خدا سر باید جلست نیت خیر خدا ساکن است و  
 پدیدت که بر لزوم بالوازم ما است نزد باشد خواهد و وجود آید خواهد عدم رود و خصوصاً  
 ملزوم میگرداند و الی آخر بوجوه و صورت بند و که اینجا احتمال عموم لزوم هم منقوض است  
 مثلاً روزی بالوازم دیگر است و شب بالوازم دیگر روزی بالوازم وجود و عدم در ملازمت و با  
 اگر موجود میشود و لوازم او نیز موجود میشوند و اگر عدم میشود و لوازم او نیز منعدم میشوند  
 چون در بجهت عدم و غیر الله همین سان میی که ارتباط تضاد است علت و حرمت که  
 یکی از آثار آنهاست با ملزومات خود در کار با باشند آری اگر سوار یا در خدا علتی بهر علت  
 مذکور دیگر هم بودی میتوان گفت که اگر چه تقرب الی غیر است مگر بکار پروری فلان  
 علت علت بدست آمده ایم و اینکه در با وی نظر ظاهر بنیان را چنان می نماید  
 که علت علت فقط ذکر نام خداست نیت بهر خدا باشد یا بهر غیر چنانچه منطوق آیت  
 نکلا و اما ذکر اسم الله علیان کنتم بایه مؤمنین بهر این دعوی دلیل است پس مخالفت  
 و همیت که بوجه علت تدبیر میزند اگر فهم راست پدیدت که ذکر حقیقی ذکر قلبی است  
 و ذکر زبانی بوجه دلالت همان مسمی بذکر میگرد و چه ذکر بمعنی یاد است که در حقیقت کار  
 دل است نه زبان اگر کسی محو یا کسی باشد در بان نش ساکت تا هم از یاد آوران است  
 و اگر دل در غیر سببه زبان انجام او نگسته نزد حقیقت شناسان از یاد آوران است  
 شود حضرت صوفیه کرام رضوان الله علیهم را بنگر که ذکر لسانی را اگر تنها باشد قطعاً  
 میگویند ذکر لسانی و آنکه ذکر قلبی را و سوسه گفته اند منافی این نیت که معروف است  
 چه مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شان صوتی است که از قلب منویری که منقطع است از  
 گوشت سموع میشود و در حضور قلب که آن نزد او شان نیز اصل ذکر است و چون نباشد خدا  
 تعالی شانه میفرماید انما نقین بخار و چون صد و هجدهم و او اما سوالی الصلوة فاما

محسالی بیرون اناس را لایزال کند الا علیا له بینین من ذلک و رسول الله صلی الله علیه و  
 سلم ارشاد کرده اند لا صلوة الا بحضور القلب و منافقان اگر مغفود دست همین حضور قلب است  
 که خداوند تعالی شانه بدم ذکر از تعبیر فرموده و رسول الله صلی الله علیه و سلم بنا بر صلوة بران  
 بنیاده اند غرض حضور قلب با خلاص صل عبادت است نظر برین در آیت فکلوا مما ذاکرکم  
 الله علیه اولاد بالذات همین ذکر باشد و هر که متروک التسمیه عمدا یا سهوا را حلال گفته بهیچ  
 قطر گفته و مطلق از مومن همین است که از خدای خود غافل نباشد البته امام ابوحنیفه متروک  
 التسمیه عمدا را حرام میگوید و حبش در اوراق گذشته دریافت مگر اکنون نیز رضی از ان  
 باید گفت چنانکه در انسان حقیقت انسانی که روح اوست و صورت انسانی که جسم است  
 هر دو مطلوبند که محاسب بینی و دنیوی با قرآن هر دو صورت بند و در نه فراد فرادی  
 گیری هر دو بیکارند روح بی بدن فاعل است بی اله و سوار است بر مرکب بی جان که  
 است بی فاعل مرکب است بی راکب همچنین در اعمال دینی بلکه دنیوی حقیقت عمل که  
 نیت و حضور خاص می باشد صورت عمل که حرکات خاصه میباشند مطلوب جامع اند که  
 یکی هم ازین دو عنصر مفقود گردد نتیجه و غرض عمل بدست نیفتد و بوجه نافرمانی مستوجب  
 آری اگر سهو سدره افتاده از بلا نجات یابد همچنین اگر مغفرت یا شفاعت تبارک از  
 غیر و یا حسنه از حسات کفر آن گردد عتاب بخیزد و نامتأخر مذکوره و اغراض مطلوبه میسر نیاید  
 با بجز اصل مطلوب حاصل جمع هر دو عنصر است فایده تکلیف یکی از آنها صورت نه بند و  
 خطایات شاعر قطع نظر از ان خود بیکارند که از ان خدا زمین تصور آن تصور محال است  
 ازین ممر نیت ضرورتا قدم صورت عمل لازم آمد مگر هر چه باشد نیت اصل است و عمل  
 تابع آن چنانکه روح اصل است و بدن تابع آن وقت اعتبار و اقتدار نظر بر حقیقت میکنند  
 هر صورت سگ می باشد اگر چه بصورت سگ بود اما چون روح پاک داشت از مردم  
 محروم نشد و گفایا که بصورت انسان بودند چون ارواح خبیثه نصیبشان شده بود و در شان

او نشان اولی که کمال انعام بل هم ضل و موند و این را هم بگذارید اگر خالق کن نمیکون  
 انسانی را و قالب سنگ خرو غیره بود و روح خردسگت غیره را بقالب انسانی بکشید  
 نزد حقیقت میان وقت اقتدار اعتبار از روح باشد نه جسم اگر چه ظاهر بیجان اقتدار  
 بالعکس بنظر آید همچنین اگر در روح جمالی و صورتها همین قسم مخالف باشد که در صورت  
 مفروضه یعنی جمیع روح انسانی و جسم حیوانی یا روح حیوانی و جسم انسانی گفته شد  
 نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار از روح جمالی باشد نه صورتها و از اینجا است  
 انما الاعمال بالنیات فرموده اند الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ضرورت ذکر سانی  
 باین وجه است که مصداق ذکر و موضوع در آن همین صوت نام فدیست فی بلکه وجه ضرورت  
 بیان است که گفته شد یعنی تا بحج و ثمرات جمالی و عناصر انسانی از آن صوت و حقیقت  
 آید پس اگر صورت بی حسی است جسم بجایش نپذیرد اگر عمل است و نیت نیت مصداق  
 کسر ابی بقیعة انکار و دخل در ذکر خداوندش شمار بلکه یا و غیر بایدش فهمید اکنون  
 دانسته باشی که اگر چنانکه آیت نکاو اما ذکر اسم الله علیه و لاله و از ذکر خداوند علی  
 حلت است ذکر قلبی است نه ذکر سانی و همچنین اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چنانکه  
 اهل به غیر الله شاید بران است ذکر نهانی است نه ذکر سانی تا اگر ذکر زبانی را در  
 باره دخل و انداختن دخل و اوده اند که در حد و آثار روحانی جسم را یا در حد و آثار  
 اول را و دخل و اوده اند با جمله اگر صورت و ظاهر را و دخل است بر تنه نهانی است و اولاً با لاله  
 علت همچو شما همین ذکر نهانی است پس اگر روح عمل یعنی نیت از این قسم است و صورت  
 از این قسم اعتبار معنی در روح خواهند کرد و نه اعتبار صورت و ظاهر و حقیقت که در صورت  
 ال انبیر اگر نام خدا وقت ذبح برده شود روح عمل از قسم دیگر است و صورت آن از قسم دیگر  
 بر تافته میدهد که همین عرض کرده شد و در تمام اعمال عبادات و غیر آن بلا تکلیف جاریست  
 احکام روح عمل که نیت انبیر است غالب خواهند بود و چون جمله عبادات و غیر آن

علاوه برین تقدم سهانه بر علیه و برود آیت عینی کلمه ما ذکر اسم الله علیه و لا تا کلمه امر را  
 بذكر اسم الله علیه دلالت بر ذکر خالص دارد چه تقدم همچو شیا و همچو موقع چنانکه از اسمائات  
 علم حائلی است دلالت بر صحر میکند که مفادش اینجاست همان ذکر خالص است بی شائبه ذکر غیر و  
 در حق باطنی اگر ذکر زبانی را ذکر هم گویند ذکر خالص نتوان گفت که در آن منحصر است و ذکر  
 بودن توجه قلبی بظلم و توقیر مذکور بچنان نیست که انکارش توان کرد بلکه گنجایش انکار است  
 و ذکر بودن ذکر زبانی است نه بالعکس در اینصورت نتوان گفت که وجه معلومه از ما ذکر هم  
 همه علیه است بلکه از قسم الم ذکر اسم الله علیه است و بدین سبب کلمه لا تا کلمه امر را هم بذكر اسم  
 علیه بجملة ممنوعات و محورات است زیرا که مفاد آیت ثانیة و فیک تقدیم مذکور صورت حصری است  
 این است که هر چه بقدر نام خدا بران خوانده شده باشد از آن محوری و ظاهر است که این مفهوم  
 چنانکه آن جانور را شامل است که اصلاً نام خدا نخوانده باشد بلکه در غفلت آنرا گشته باشد  
 همچنین آن جانور را نیز شامل است که اسم نام خدا گفته باشند و بهم یا غیر کرده باشند از  
 اگر جانوران حلال مملوک غیر بودندی اوقت تشریح نام آن غیر بودی و اگر مشرک و خدا  
 و غیر بودی مشرک آن غیر در ذکر بجای خود بودی اکنون ملک خالص بر خداست و اگر خدا  
 نیز خالص بودید که در وهلا دیگران را در ذکر شرک نباید کرد که شرک لازم خواهد آمد چه حقیقت  
 اشراک و شرک که از کبر کبار است و مغفور نتوان شد همین است که مملوک خدا را مشرک و خدا  
 و غیر خدا پندارند و زنی مشرک را اگر بجا همه شرک آزند چه گناه است بلکه اندر اینصورت  
 کانت ازین کار گذاری بجملة معاصی می شد که بالبدایت ظلم است و ظلم گناهی است که  
 چندان آندی اگر در شفقتی اجازت از طرف باشد بقدر اجازت اختیار است که در کار خود  
 آزد یا بدگیری سپا زنده بر گزرها نیست خصوصاً چیزی که بر خود ناند یا محصولی که بر خود  
 گذاردند و مستور سلطانین است که بر اراضی عریض محصولی مقرر کنند و بر اراضی عریض است  
 ملاقات مذکور نمند پس اگر آن محصول و نذر را با نذر کاری در خزانه دیگران داخل کنند

پیش دیگران گشتند اجرم مستوجب نترامی جرم بغاوت کردند که هر آینه بجز توبه و انقیاد در تنگنا  
 ممکن نیست همچنین اگر کسی تاج و غیره طایس سلطانی بر اندام خود دست کند و ماهی و مرتب  
 و غیره علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاهی از حاضران و غائبان  
 خواهد بدرجه اولی آنکس مع اعوان و انصار و احباب خیر اندیشان او مورد عتاب سلطانی  
 شود که طاقی آن بجز ختم کردن سر تسلیم ننشود ان شد باقی سواران تقسیم امور سرحد رعایا  
 را در باره آن اجازت داده اند در ارتکاب آن هیچ مخدومی نیست و آنچه منع کرده اند  
 مثل پرانیدن جانوران و حی با آمدن هر کس تا کس وقت بی وقت در برابر این قسم  
 امور گاهی بیگزند و گاهی میگذاردند همین طور اگر محصول سرکاری بروقت نرسیده یا بوقت  
 افلاس نرسانیده و بزین تقصیر هم وقتی بسزاردان میرسانند و وقتی بواگشتن آن حکم  
 میرانند اکنون بیدیه عقل بنگر که همین معامله خداوند مالک الملک است بندگان خود کرده  
 زکوة و غیره حقوق مالی را محصول سرکاری پندار نماز و غیره تعظیبات بدنی را القاب سلطانی  
 سلطانی انکار و قربانی را نذر وقت ملاقات باید شناخت و گنان را مثل چرانند  
 همی باید نپشت و جوه تشبیه امور ظاهر است با اینهمه این ذکر سطر اولی است و در مقام  
 دیگر اگر گویم چگونه گویم که نازیباست غرض اصلی باید گفت آن این است جان نثاری  
 نیز منجمله خصائص خداوندی است که بهر دیگران نتوان کرد و اگر درین باره اجازت بود  
 قربانی را منجمله عبادات نکرند می پس فتنه ما همه مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال  
 افعال همه مخلوق آن مالک الملک است نیز جان نثاری از خصائص خیا نچه حرمت  
 مابل به غیر الله مقید بعد الذبح داری یا عام نیز از همین جاست بازوچ نام سد و چگونه  
 بود اندر صورت نام خدا کیبا چه صد بار یا هزار بار نیز اگر خوانند چنان باشد که خضر  
 را نام خدا گفته و بچ گفتند و نوشت جان فرماید از نیجا فایده یاد خدا وقت ذبح دریافته باشد  
 که حلال از حرام گردیدن از میدان روزنه آنکه حرام را حلال میگرداند خیا نچه ایوم صل کلم

تعلیقات برین جانب شاره هم دارد تفصیل این مجال آنکه اگر در حق سلیم است بچو آفتاب  
 روشن است که وصف طیبات از وصف مل جلالات این آیت مقدم است و علت آن در  
 همچنین بدلا آیت قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی عام بطیبه الا ان یکون میثقه او و ما منعنا  
 او کم خسر فانه حبل و فقا اهل لغیر الله به روشن است که وصف حبل ز صفت حیرت  
 مقدم است و علت آن دیدانی که مکلفان مطیع بعد سماع این آیات اگر بجه خوانند  
 اول فیما از حبل خوانند شناخت آن وقت کار و بنام خدا خوانند راند اندر صورت بصورت  
 سلوم شد که این وصف مل از وجه و ذکر نام خدا مقدم است نه سوختن از آثار فوج بنام خدا  
 شود نظیرین آنچه بنام خدا بجز این چه باشد که طلال ملا از حرام گردیدن باز دار و طیب را  
 از حبل شستن بخار و در اینجا دریافته باشی که طلال گویان متروک استسمیه عمده و سبایا  
 قطع عمده نیز دستاویزی بس عمده بازید و صلی بس محکم این نیست که قول بی سر و پا گفتم  
 اند اگر چه جواب آنچه مخالف خفیه باشد پیشتر بشنید و با جمله کار فوج بنام خدا آن است  
 که بشنیدی نه آنکه حرام را طلال گرداند در نه خنیز و رنگ نیز برکت این نام پاک طلال  
 گشتندی نظیرین اول می باید دید که موجب است در اهل به لغیر الله صحت اگر محکم  
 ذکر نام خداست قل مطلقا بظاہر است باشد اگر ذکر نام غیر موجب است در هر  
 محوان صحیح و درست بود چون نظر بغور کردیم دانستیم که موجب حرمت در اهل به لغیر الله  
 ذکر کردن نام خداست در میثه و طیبه و متردیه و کول اسج همه درین امر بر ایزاننا  
 اصل هر طیب ناما نام خدا بطور مجبور ذکر کرده شد اگر فوق باشد این باشد که در میثه  
 و غیره نام خدا و فعل ذکر هر دو مخلوق اند در اهل به لغیر الله نقطه نام خدا از دست  
 بهر حال در فقدان علت که مجبوره فعل ذکر و نام خداست در هر دو جا کلام نیست تا در هر  
 چه ضروری بود که اهل به لغیر الله را همی ملاحظه گردانیدند لفظ مالم یذکر اسم الله علی کافی بود  
 این تطویل طلال مدین چنین کلام بجز نظام نبایستی دازین هم در گشتیم لفظ از دستا

ال تغییر الیه اگر فهم باشد بدستور سابق برین قدر دلالت دارد که وصف مشتق که در این آیت  
 بجانب مذکور ما خودست از صفت حرمت مقدم است و آن از فعل زجر و این بر اسم جماع  
 آیت و اعلمت لکم الانعام الا ما تیلی علیکم فابتنا بنوا الرجب من الاوثان و اجنبیه و قولی الی  
 خفار الیه غیر شکرین به را اگر ننگرند اهل فهم را درین قدر مامل نیماند که فاجنبیه تعزیر  
 است بر ما قبل حاصل این تفریع این است که همه انعام به شتتاء ما تیلی از صیل ملال طیباً  
 رجب و اثنان از احرام گردانید و رجب و اثنان را میدانی که همین شرک است که مقرر شد  
 بود در زبان و مجلس جان بود نه لسان و اگر بالفرض جسد و اثنان همین ذکر نام غیر است  
 که وقت فوج باشد آن نیز بوجه دلالت بر معنی شرک است نه من حیث اللفظ اگر لغوی  
 لات و عزری نام خدا بود و لغوی با بعد الیه نام بتی آنچه بسم الیه میکند بسم اللات میکرد  
 و آنچه بسم اللات و لغوی میکند بسم الیه میکرد و این معنوی است که انبار علی بن جهمان  
 از دیگران تو قدر ندارم اندر تصویرت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بوده لفظ آری  
 چنانکه تاثیر شوع و حضور قیام و قعود در کوع و سجود طاعت میگردد و همچنین بسم الیه با قبل  
 معنی محلول بسم اللات و لغوی با قرآن محرم میگردد و عرض چنانکه وصف طاعت در  
 افعال نماز با عرض علی رض میگردد و در تنها افعال مخصوصه چنانکه در نماز ساقان باشد طاعت  
 نیست بلکه چنانکه نور بر زمین وقت طلوع آفتاب رض میگردد و موصوف بالذات و افعال  
 تنویر آفتابست همچنین موصوف بالذات بوصف تحلیل جان نیت و معنی است که تقرباً  
 محض است و طاعت بحت الفاظ درین باره موصوف بالعرض انده آنکه اصل تحلیل تحریم  
 کار الفاظ است و معانی ازین قضیه خبر ندارند باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق و یا  
 خصوصاً در حق دیگران که سبیل اطلاع او شان بر معنی مکنون خاطر از احوال و افعال  
 هیچ نیست اکنون بسنودید که نیت را بر فعل تقدم ذاتی است و هم زمانی آری نیت سابق  
 و فعل لاحق با هم چنان متصل باشند که زمان سابق و زمان لاحق لیکن از آنجا که فعل نیت

هر دو زمانی اند و غیر تا الذات از اولی آخر فعل که مجید در رویدیت هم متجدد مانده تا آخر  
 نیت بضمیل تقدم آن بر آن از دست زود و الغرض اجزا و متجدد نیت را جزا و متجدد و  
 فعل هم سابق باشند هم مقترن بدو لهذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید پس آنکه  
 جانور را که نیت تقرب و الی غیر بود و بوجه بنام خدا کرده باشد حرام گفته نظرش بر  
 محلیت نیت است در باره تحلیل و تحریم و کسرتید عند النجی افزوده و نکاتش بر الصل  
 و اقتران مذکور است که بشنیدی بهر حال زبان نیت و فعل متحد باشد یا مقدم و پیوسته  
 اقتران زانی که مفاد عند باشد از دست نیرود در صورت اتحاد را میبخشاند چنانچه  
 که خود اتحاد را نه چنانچه در یافتی در صورت تقدم و تاخر که اصل اقتران اتحاد است  
 نیز که ازین نیت چه مقارنت زانی با این جزر سابق زمانه و جزر لاحق آن چنان  
 که گنجایش آنکار بود اندر صورت منطوق جزاول و منطوق جزو ثانی نیز با هم مقترن  
 بود باقی ماندانیکه در صورت تقدم و تاخر هر دو را عند الاخر میتوان گفت یا فقط تا  
 و عند لم تقدم گویند و تقدم را عند التاخر گویند این امر نه قابل آن است که مرد و عاقل  
 موجب تردد شود چه و هیکه بنام اطلاق عند بر مقارنت شود آن در طینین برابر است  
 در باره اطلاق عند و امانت آن یکی ازین دو فرق کردن حکم بجاست که سوار کم  
 فغان کار و گردن نیست چون این کلام بطول نجاسد باز پس میروم و میگویم که با  
 اجتناب تحلیل و تحریم بر نیت وجه افزایش عند الذبح یا آن بود که مقارنت بین النسبیه و  
 باشد و احتراز از تبدیل نیت بود یا آنکه اشتهار دستور آن زمانه است نه قید احترازی  
 اندر صورت این قید را که از مفسران است همچو قیود شعر و بر دستور یا حاجت باشد  
 که در کلام بابنی یافته میشوند در سوره بقره میفرمایند و ان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتباً فلیت  
 مقبوضه ظاهر کلام شعر بر تعلیق جواز این در سفر است بشرطیکه کاتب موجود نبود و همچنین  
 در سوره آن حکم من فرسوده اند و اذ اضرتم فی الایمن فلیس علیکم جناح ان تقصروا عن  
 العسل



ان نعمتم ان یغفرکم الذین کفروا اطاعتهم این کلام نیز مشعر بان است که چهار قصر نماز مسکون  
 بخوف فتنه کفار چنانچه بغض کسان بخودت حضرت عرض کردند که صلوة خوف اول کلام  
 المدی یا یم اما صلوة سفر و کلام الله نسبت علی ذالقیاس آیت ومن لم یصلطح منکم طولا  
 ان ینکم لمحصنات المؤمنات فما ظلمت ایاکم من فتیاتکم المؤمنات بطاهر دلالت بر حکم  
 امر دارد که جواز نکاح امارس خلق است بعد طول محصنات چنانچه شافیه همین را اختیار  
 کرده اند اما باریک بیان دین متین دیدند که تجویز زمین بغرض اطمینان خاطر بائع و مشتری  
 رهنده است و درین عرض حضرت یکسان است آری ضرورت زمین اکثر در سفر و وقت  
 موجود نبودن کاتب اقتدیه و حضرت اکثر همین است که تو نگران شمع خویش بدست از دست  
 ساحلها دست بدست کنند و مفسدان بقبالها و تمسکات بائع را مطمئن گردانند مگر  
 تو نگران در سفر عالی دست و بازگات بان و نویسندگان کیسای بین وجه ضرورت است  
 اقتدیه این حکم را با سفر و عدم کاتب علاقه نیست که حکم جواز زمین را مقید بدان  
 با بجه نظر اهل عقل بر علاقه با همی باشد که در میان حکام و اهل آن شهر است و این چیز  
 است که اکثر چراغان وقت شب دشمن کنند و سببان حدوث ظلمت پذیرند فقط  
 وقت شب و همین وجه اگر در مکانی تنگ تاریک باشد در روز هم چراغ روشن کنند  
 و این روشنی را کار میپوده و بیوقت نه پذیرند و شب چاردهم در اکثر حرکات مسکن  
 بی چراغ گذارند و از تاریکان امر ضروری شمرده شوند همچنین علت قصر تعقیب سفر  
 گردیدن اوقات و قطع راه قرار دادند و بجا قرار دادند چه این امر را ریب تعدی  
 در عبادت است و در این قدر حالت امن بخوف مساوی است اندکی صورت منافعه  
 ان نعمتم نه این باشد که اگر خوف نبود قصر جائز نیست بلکه اگر باشد این باشد که پس از  
 غور واضح میشود یعنی چون هر اوائل خودوات خوف کفار و دشمنان احوال شد قاضی شود  
 ناز بر همان مقدار بود که در حضر گذارند صحابه را از پیشه صعوبت بلای مدیله خود گذارند

کہ نیز نمازگزار صحیحی است نہ جہاد و دیدہ باید چہ پیشین در مجواب میں ابدیشہ فرمودند کہ اگر خوف  
تھا راجع اریدہ میں سبب اندیشہ وقوع و گناہ است تدبیر میں اندیشہ پیشتر کردہ ایم  
تکازا در غرضی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیدہ ایم در تقصیر نماز بر شام بیچ نماز  
نہست همچنین در جواز نکاح زنان بندویان و عدم طول و سہطاعت نکاح حرہ بیچ علقہ  
نہست زن از صلہ ہر قسم کہ باشد بہر مرد آفریدہ شد البتہ در صورت اختلاف کفر  
ہم حسن معاشرت کہ غرض صلہ از نکاح است تصور نہست کہ با این سامان عداوت  
و حسن معاشرت مجتمہ نہوان شد نظر میں میتوان گفت تراخی طرفین کہ صلہ نکاح است  
ہرگز بوجہ و نحوہ آداباتی بچہ در بارہ کفو با پس خاطر بندگان فرمودہ اند از قسم نخست  
نہ ذقیل غریبت باز نقصان عیب کفر اگر عاید میشود بجانب زن میشود کہ فراموش گشتن  
خود گردیدن عادت نہ بجانب مرد کہ از فراموش گشتن و علوم رتبہ مرد ضللی نہست  
و این است کہ اولیا از زن در بارہ نکاح با غیر کفو مجاز نشو کنانیدن شوند نہ اولیا مرد  
و اعتبار نسب بہر مرد و ہفتہ نہ بر زن مرد اگر عالی نسب است نسب و لا و عالی است و اگر  
و اگر کہ نسبت نسب شان کم گردین بارہ نظر بر زن و نسب و نسبت چنانچہ دانند گناہ  
میدانند نظر میں صلح نکاح اما مشروط بحد طول نمی نماید چہ عند اللہ سمعہ یا بر اند اگر  
پست فرق تقوی است و عدم آن کہ ان اگر کم عند اللہ اتفاقا کم میدانی کہ تقوی  
اجوار و حریت ہنقصان نیست تا تکلیف نکاح امت بر عدم طول حرہ از خزانہ تصور شدہ  
شود همچنین در نسب قاضی نیست موجب نمیتوان گفت تا از خص فہمید شود آری عادت  
حرم دواج او شان همچنین است کہ تا وقت اقدار نکاح حرہ زنان بندویان ان نکاح  
بی آرند و بجز بوجہ بصورت شرط جزا فرمودہ اند و من لم یستطع نکاح و نہ و نہ و خارج  
تعلق کے متعلق تحقیق و گزشتہ بجلدہ این ہمہ قیود از قسم شرط و اند کہ تعلق بان  
نہست نسبت قید عند اللہ کہ طرف مخصوص است و فقط آقران زمانی بطریق و

خود بخوابد و میدانی که اقتران زمانی در الفاقات هم میباشد بلکه اکثر همین نسبت است  
 قید عند الذبح فقط بوجه دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت ما اهل به بطوری گردد  
 که اقتران مذکور اگر منقو و بشود حرمت نیز مبدل بحلت گردد و قیود مذکوره منصوص قرآنی  
 بدرجه اولی بلکه بدارج فرزون تر از ان بطور مذکور علت احکام معلوم خواهند شد  
 اول قیود مذکوره افزوده خدا تعالی اند و قید عند الذبح قید افزوده بعضی مفسرین  
 قیود مذکوره بوجه دلالت بر تعلیق اشبه بالحلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است  
 که اقتران زمانی را خواهد نه علت را با بجهت ما بین احکام شرعیه یعنی علت و حرمت و  
 در اوصاف شیء حلال حرام لاجرم ارتباط علت و معلولیت بود و چون نباشد که  
 اثری است که آنرا موثر ضرر درست و میدانی که موثر همان علت باشد نه غیر علایق  
 اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت برین دین نظر بر همین ارتباط است تفصیل این جهالات  
 نسبت حکمی به حقیقی است یا غیر حقیقی و علامت شناختن این فرق همین است که اگر  
 مذکور است اگر بین ششبین علاقه مذکور و ولایت نهاده اند علت محکوم علیه حقیقی است  
 معلول محکوم به حقیقی که در اصطلاح شرع حکم سبب میشود و نسبت فیما بین نسبت حکمی  
 و اگر بین ششبین ارتباط علیته و معلولیت نیست اگر چه به پیرایه قضیه هر دو را که  
 یکی را اول نهاده محکوم علیه قرار داده باشند و دیگر اثافی نهاده محکوم به تمام حقیقه  
 شناسان اول را محکوم علیه و ثانی را محکوم به بگویند نه نسبت فیما بین را نسبت حقیقه  
 مثلاً گاهی گویند نجس حرام و گاهی اشیا را بآبی که نجس باشد کرده گویند نه المار حرام  
 بظاهر هر کلام قضیه است عامل نسبت مگر در اول و ثانی فرق بسیار است و قضیه  
 حرمت محمول نجس است که علت اوست و در ثانی حرمت محمول است که علت  
 نتوان شد و نه هر آبی که باشد حرام گردد پس نسبت قضیای حقیقی است و نسبت  
 ثانی غیر حقیقی زیرا که انقدر فرق کردن داند همان حکیم دین است با بجهت و بجهت معلوم

نیت این نیت کو فرض کر دوں نظر برین ضرورت است کہ ہر حکم را علتی باشد باز اگر همان علت  
 و حکم علیہ آں حکم قرار دادہ اند فیہا ورنہ باید دریافت کہ آن کلام است تا وجہ معلول  
 بی علت و وجود بالعرض ہے موصوف بالذات لازم نیاید چون دریا سخن خبیہ نظر کر دوں  
 علت حرمت اطلاق بغیر اللہ بنظر آمد و قید عند اللہ بجز ہر شہار آن است کہ نہ اطلاق کو  
 و بجز آقران زمانی باشد یا بطور کہ این اگر وجہ سابق از زمان اتفاقہ این را وجہ  
 لاحق بل فصل نہادہ این نیت کہ فصل بالاجنبی خلال اندازہ کار تا شیر اول و زمانی شود  
 و میدانی کہ این فصل بالاجنبی اگر متصور است بفسخ قصد اول بی آنکہ قصد دیگر بدل آن  
 کردہ باشد یا تبدیل نیت للہ تصور است چہ رافع نیت یا نیت دیگر باشد کہ مضاد اول  
 بود در صورت ثانی جان فسخ عزم اول نماید بود کہ مستلزم فسخ عزم ذہبت است این صورت  
 بان سخن فیہ طلاق و در باقی ماند صورت اولی آن البتہ بطا سیر از سخن فیہ علقہ دارد یعنی  
 بطا سیر متولن گفت کہ این جا بوزن بدل اہل بغیر اللہ است لیکن آنکہ نظر کردہ از مذمتی شد  
 کہ علت حرمت نیت اول بود کہ با اطلاق اول دیگران را متنبہ ساختہ بود چون آن نیت  
 متبدل نیت ثانی شد معلول اول نیز متبدل معلول ثانی شد زیرا کہ علت با معلول  
 دست در گریبان باشد خصوصاً در صورت تساوی علت اگر وجود می آید معلول بوجود  
 می آید و اگر وجود می رود وجود اگر آن مستمر یا مذمین نیز مستمعی نہد و اگر منقطع میگردد  
 آن نیز منقطع میگردد چہ نیت مثل بیان امری است زمانی غیر قاراندات و ایکہ بزبان  
 میگردد خبری است ازین و عطاشی است بران نہ آنکہ حقیقت ایمانی ہمین الفاظ و کلام  
 است نہ لازم آید کہ مومنان ہم وقت تلفظ بکلمہ اسلام مسلمان ہوں من باشند و در باقی  
 اوقات منہلہ کفار چنین تلفظ بکلمہ اللہ وقت ذبح خبری است از امر سنوی و عطاشی  
 است بدان کہ سوار این الفاظ بان امر سنوی برکن و کس بیچہ نمی بود گوئی قلان سلیم نظر  
 در بعضی علامت بشناختہ باشند لیکن انقسم ولات اول در حق برکن و کس بیچہ

درم هر وقت به علامات ظاهری اطلاع بر امور باطنی نتوان شد لهذا قانونی عام فهمیده شد  
 که در زمانی وقت و به بنسب عدم شرط گردانید تا دیگران را حرجی پیش نیاید و چون با  
 یکس بر بخاطر جمله نبی آدم غالب نتوان شد و در تحمیل بهر یک و تحريم بهر باقیان نفع  
 کله بود در حق واجب نیز با آنکه نیتش بدست بود حرام و نیتند و چنانکه یکش بدو روز  
 حلال عید را تابع جمله نبی آدم داشته بودند اینجا نیز این کس را تابع باقیان گرد  
 باوره برین ضرورت ظاهر فعل که به نیت مثل جسم است برمی جان از کلام سابق و  
 باشی الغرض چنانکه اصل صلوة حضور دل است اینهمه نیز در ارکان مخصوصه از قیام و قعود  
 رکوع و سجود افتاد و همچنین اگر چه اصل علت همان نیت دلی باشد اما نام بهر علت ضرورت  
 فعلی بجای نام خدمت تاروح و جسم پیوسته شمر آن تا ثبوت شوند که ازین انواع مقصود است  
 اینهمه که گفته شد بر بنیای نیت جنسی بود باقی مانند نیت شامی و مالکی بر بنیای آن ضرورت  
 اینقدر هم نسبت چه حلال گفتن امام شافعی و امام مالک جسم الله تعالی متروک التسمیه را  
 عمد ترک التسمیه کرده باشند یا سهوا و لیلی است واضح بر آنکه علت علت و حرمت همان  
 نیت است نزد ایشان و تلفظ بتسمیه وقت ذبح دلیل است بر آن و خبر است از آن که  
 اصل علت حکم فقط تلفظ است معنی برادران و دخل نیت نظر برین واضح است که در صورت  
 ظهور و تعیین نیت غیر الله تلفظ کنند یا نکنند و بجه حرام باشد چه بنا بر علت ذبیحه مسلم اگر چه  
 عمد ترک التسمیه کرده باشند همین بود که اثر توحید از اقرار و بر کار او ظاهر است بعد شهادت  
 این دلیل اکنون چه حاجت است که از تلفظ اخبار حقیقت کنند یا ازین علامت حال  
 باطن پرسند مگر چنانکه اینطرف وضوح دلیل عام در باره اطلاع مانی التسمیه کافی شد ضرورت  
 علامت حاصل معنی التسمیه نیتا و همچنین بطرف مانی نیز همین وضوح مانی التسمیه کافی مانی  
 فهمید و از علامت حاصل معنی التسمیه او غیر خدا نباید پرسید که اول خبر تلفظ بعد شهادت  
 و ازین سموم نمیتوان شد چنانکه گذشت دوم چون خبر موافق واقع معنی تلفظ مطابق نیت

ضرورتی ندارد چنانکه میباید و چون خبر مخالف واقع معنی لفظ نام نهاد وقتیا نیست لغیر از حد است  
 چگونه ضرورت باشد علاوه برین هر خبر را در خارج مصداقی باشد که منطبق بر عدم تطابق آن  
 بسیار صدق و کذب است و بعد از اطلاع مطابقت و لا مطابقت ضرورت است که همچو خبر از غیر  
 نیز خبر را باشد نظر برین لازم است که علم تحقق مصداق مذکور از عدم مطابقت سابقین  
 باشد و میدانی که بسم الله خبر است اگر چه مثل کتب علیکم بصیام بکلمات طائش بدالات  
 التزامی کار دشوار کرده باشد و مخبر فیه بهر این خبر همین تقریباً طین است که سستی نیست  
 است پس اول علم تحقق نیست باید تا معیار مطابقت و لا مطابقت شود ولیکن نیست از  
 امور طبیعی و جوان طینی است که اطلاع بر این قابل مقلبی دلالت و این تصور نیست از بی کار  
 و البته باقی در صورت اختلاف لفظ و قرائن اعتبار قرائن اما باشد نه فقط را پس آنکه  
 بر ظاهر کلاماً ذکر بسم الله علیان کنتم بایه مومنین فرغتمه و بجه ای شیخ سده و غیره  
 حاصل گفته اند بحقیقت الادی نبوده اند و شارع این است که اگر شما را علم مذکر نام خدا  
 بر وجهی حاصل شود و خوردنش تا مل نباید کرد باقی حال علم مردم علم خود را یافتی که جایز است  
 میشود و وجه مراد بودن علم قطع نظر از آنکه گفته ام بنیم است که در همه معاملات مردم  
 مربوط به علم اند اگر کسی معامله ای باین کردن است مثل نکاح و غیره اول علم باین مایه اگر  
 معاهد کفر کردن است اول اطلاع کفر می باید و اگر معاهد دوستانه میکنند خبر از دوستی محبت  
 می باید و اگر معاهد دشمنانه می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است بهر حال خوردن و بجه  
 کسی آنم حلال باشد که اطلاع مذکر نام خدا حاصل شده باشد مگر مصداق مذکر حسب یار  
 مذرب ماکن دشمنی همان ذکر قلبی است و لفظ بان یکی از سامان های اطلاع است  
 بلکه همه تراز همه سامان های آن و موافق شرب خضی ذکر قلبی مشکاک است که اولی اقام  
 نظر از آن قلبی است و ذکر زبانی بر وجه ثانی است یا آنکه بطور عموم مجاز ذکر را از سنی  
 پس این که ذکر قلبی بود یا آنچه ترجمه اش در فارسی به یاد شایران است عام گردانیده

ذکر قلبی سانی همه اذرا گرفته اند مگر بهر حال علت اطلاق ذکر بر ذکر سانی مجهول است  
 اوست بر ذکر قلبی که بنا بر خبر بودن آن ازان بران مست پس اگر در لغت بران و غیر  
 بر آید این اسم از پیشانیس محو خواهد شد و اطلاق ذکر این وقت غلط خواهد بود و منحل  
 مالم بیکر اسم الله علیه خواهد گردید از قسم ما ذکر اسم الله علیه تا محلان احوال است  
 بابت کلامنا ذکر اسم الله علیه بود آری اگر تسمیه ذبح همچو الفاظ نکاح و طلاق و عتق  
 و تاثیر خود نکاح نیست نبود می چنانچه در با و می انتظار از کلام بابت انجام حضرت رسول  
 صلی الله علیه و سلم است بدین حد و نیز برین حد همین می تراود و اگر چه تحقیق این سخن  
 و مقدمات گذشته آدم البته اگر بر ظاهر آیت کلامنا ذکر اسم الله علیه سپیده انقسم ذابح  
 که نیت بهر غیر هدست و نیز بان نام پاک اوقالی چنانچه در بیشتر خود می باشد اگر احدا  
 میگفتند البته بجای خود بود و گراول تخصیص نبوی صلی الله علیه و سلم امور مثل مذکوره را  
 بانکه منزل آن نیز حکم جدا و در باره ظهور آزار نیت ذابح هر قسم که باشد کافی است  
 دوم فرق قربانی و غیر قربانی و در ایا بدن و غیره حکام که محض بر فرق نیت مبنی است  
 دلیلی است روشن بر آنکه با وجود اتحاد و صورت ذبح و ذکر مقرر این فرق از نیت خاسته  
 و اگر بالفرض درین باره تسمیه ذبح نیز سمخان نکاح و طلاق و ساق باشد باز هم چه سود  
 که نیت را در نکاح هم تاثیر می ست که همه میداند حدیث من کانت هجرة الی دنیا نیبا  
 او امره تیو هجا و حدیث فاطمة بذات الدین اول برین قدر ولالت دار و دو حکم یک  
 بقصد اتباع سنت سنیه یا احترام از زمانیا یا قصد صحبت صالح یا صلح بوقوع آمده باین  
 از نکاحیکه نبرض تلذوز یا تحصیل مال بسته شود و فضل است و مجمل حدیث ثلاث بدین  
 آن آن است که نکاح و طلاق و غیر بانی و بی نیت هر طریقی که باشد برابر شمرده و  
 آثار ایل نکاح و طلاق می باشند اما آنکه در صورت نیت هم تفاوتی در نمی بود و  
 بر بدنی آید بر گزار کلام نبوی صلی الله علیه و سلم در زمین عاملی نمی آید و میدانی که

نیت غیر الله این نیت است که نیت با چشم مطلقان خشک شود بلکه نیت است و غیر  
 الصریح ظاهر است که ضایع خداوند یا ضایع غیر خداوند از لوازم مخصصات نیت است  
 نیز در دیگر ابوابین کماط که در نکاح و طلاق عمل همین الفاظ ایجاب قبول یا است  
 طالق شلای باشد که در صورت هر نیت اصلی زیر و اسن آن نیاید باشد و اینجا عملی  
 که خواستگار نیت است اراقة دم است تسمیه بقا به نیت خدا یا غیر نیت داده سردی  
 دل آید که از تفاوت آثار که ذکر شد تفاوت در فعل ذبح که در تخمین خون است  
 خواهد بود و مگر این تفاوت را با تسمیه چه کار که آن از نیت ذبح بکسو افتاده است  
 و ازین جهت میتوان گفت که عمل تسمیه بطهوراً و بر نیتی قرارش نیت و همانا نیت  
 نکاح و طلاق هر نیت است که خالی از نیت میباید جوایش اول همان مفهوم مخالف است  
 که در تخصیص ثلث بدین جدی بر آید و نباید انما الاعمال بالنیات نزد خفیه نیز واجب  
 الاطاعت گردیده دوم ازین سخن ابلهان را البته میتوان فریفت اما غافلان را  
 پنجمین مفهومات در یافتن خیال باطل است نزد خفیه اراقة دم از محل مخصوص با تسمیه  
 فعلی در دست و حق تزکیه اگر چه فی حد ذاته هر دو از امور متباینه باشند ولیست اگر بر سر  
 بنا بر تنها فعل ذبحی تسمیه کار پرواز تزکیه نیت و نه متروک تسمیه عمل را حرام شکیفته  
 و نه تنها تسمیه قطع نظر از اراقة دم از محل معلوم کار تزکیه توان کرد و نه جانوری  
 که بسم الله گفته بسگ گشته باشند طلال میدهند آمدن صورت نیتی که بنا بر فعل ذبح  
 بود همان نیت از پرده تسمیه ظهور خواهد کرد و نزد شافعیه فعل ذبح اگر چه بطاهر مستقل  
 در تزکیه مینماید اما از اهل فم می باید پرسید که نزد ایشان نیز تسمیه از سمات و لواحق  
 فعل ذبح است چیزی مستقل نیست که فعل ذبح را مستقل در تزکیه توان گفت اگر فرقی  
 است همین است که خفیه بچ فعل کتابت که بی استنات علم از دست نمی بر آید تزکیه  
 بی استنات تسمیه وقت مذکر ممکن نداند و شافعیه مالکیه بچ پنهان کردن نام پندار که



بر آله چوبی مدور بر شکب نداخته پنهان کنند یعنی نان کا دستا بدست نیز پنهان کنند اما محسوس  
 صورت چنانکه بر آله مذکور متصور است بی آله متصور نیست و آنکه متروک التسمیه سهواً احوال  
 گفته اند و اجازت داده اند از آن قبیل است که در خوردن و نوشیدن مسامح بود بسیار  
 شنیده باشی چنانکه خوردن و نوشیدن از جهل مناقض صوم است که حقیقتش چنانکه  
 دانی اساک است از خوردن همچنین ترک التسمیه بحکم لا تا کلا و امالم بذكر اسم الله علیه  
 از منافضات عقلت و تزکیه بود اما چنانکه اینجا خصصت داده اند و ازین نواقض خاصاً  
 بگرفته اند اینجا نیز ناسیان را مرفوع لعلم داشته اند با جمله چنانکه اینجا صوم نبود و چون  
 حسن نیت در صاحب م سگیرند همچنین اینجا نیز تزکیه نباید فهمید اما بوجه حسن نیت  
 بحساب تزکیه میباید گرفت و نیت حسن همین نیت قربانی یا نیت قبول نعمت است  
 که فرمان کلا من لطیبات و عملوا صالحا در باره قبول آن صادر شده با جمله التسمیه جز  
 جداگانه نیست بظاہر از متمات و آلات فعل و جبر است و فعل و جبر در حق آن مجموعاً  
 است بهر آله اگر چه در حد وجود خود نیز فعلی است از افعال و اگر نظر را نیز کرده بنگری  
 قصه معکوس است فاعل تزکیه بسم الله است و اراقت دم از محل معلوم از آلات آن  
 اما جایی چنانکه دستی تزکیه از نیزگیبائی التسمیه هر جایی است و جایی از آثار تسمیه باطنی  
 که همان نیت تقرب یا نیت قبول نعمت است و جبهش خود فهمیده باشی چه تزکیه از تزکیه  
 بالذات آید که نام او تعالی است نه این فعل که اعداد بزرگی و غیر بزرگی وصف نتوان کرد  
 و اگر گوئی تزکیه عبارت از جدا کردن خون نجس است که از فعل نهب بر آید یعنی ضعیف است  
 وجودی تا او خالص از خارج تو قهر توان بست جوالبش این است که اول تزکیه را تسلیم  
 میکنیم که موضوع بهر این معنی است و نه لازم بود که مجرد اراقت بطوریکه باشد خصوصاً  
 و تکیه از موضع معلوم بر آورده شود درین باب کافی باشد چه اراقت دم در غلغله خون  
 محتاج بسم الله نیست که بی تسمیه میسر آید از اینجا است که آله گفتن تسمیه بر فعل نسیج

پنجمی خودیست دوم اگر مراد از ترکیه همین است تا هم چه زبان این وقت می گوئیم  
 لعلت در ابحاث اکل فقط بر ترکیه موقوف نیست چیزی دیگر نیز باید که بی تسمیه  
 بدست نمی آید اعنی اثر یک فیض تسبیح تو ان گفت نیز ضروری است و باره تقدیر  
 هم این اثر اختیار است هر چه خوانند معین نمایند ترکیه گویند یا نام دیگر ننند بحال  
 و کرام خدا ضروری است تا برکت این نام پاک گوشت مذبوح را مبارک نماید یا  
 لکن مذکر این امر ماند که این نعمت از عطا یا می خداوندی است نه خود آفریدیم  
 نه بزرگ با زوی خود از خزانه یا گو دوام خدا تعالی کشیده ایم با بجز این کار که بسم  
 است باقی ماند این که تلفظ آن بجا است یا فقط تعقل آن نیز کافی است این قصه  
 بیشتر مفصل مرقوم شد مگر هر چه با با و پدر حال بی سعوت اراقت دم از تنها  
 تسمیه مید ترکیه یا برکت مثنی را ایها نتوان دشت که اسباب تطهیر نفس العین را  
 پاک نمگرداند و نه بول و براز و لحم خنزیر و خون و میم و سنی را پاک گردانیدن  
 دشوار نبود با بجز قابل اثر بسم الله نه هر جانور است بلکه فقط طیبات و انچه بیشتر  
 بلکه بعد اراقت دم که خون از آنجا است نه طیبات تا گوشت مخلوط بر دم و غشسته  
 بخون را بچند وسیع تر سند و پدید است که قبل از اراقت دم اگر جانوری میزد  
 لخته شود و نفس همه در گوشت او محصور و مضمحل گردد و چون اندرین صورت خون  
 نفس العین بود بطوری با گوشت مخلوط شد که تدبیر بر آورد نفس هیچ نماند  
 محبت جدا کرد نفس از گوشت هیچ نیست اگر بسم الله صد بار هم خوانده شود اگر  
 چهارم و ترکیه صورت نه بندد با بجز فعل ذبح بطور معلوم و مشروح گوشت مذبوح  
 چنان پاک و صاف میگردد اند که یک قطره هم در درون نیگذازد اکنون اگر سینه  
 نیست تا بل آن شد که تسمیه کار فرود کند و منزکی و مبارک گرداند و نه آن نجاست  
 در قیاسی گفته میزبان اویم که هر گوشت و پوست او از براز مردم متولد شده

و تنبیه ملاحظه را بوجه خوردن قافورات مکروه گردانیده باشند و علفش همین نمذمی نجاست بود  
هر چه اصل هم غذا طبعی ماوان باشد چگونه با نیوجیه ممنوع نبود لیکن بد است که ایند زنیست بعد  
مانعت نجاست ظاهری گوشت باشد و سنگ گریگ و دیگر حیوانات غیر ما کول اللحم را دریم کف  
انها اصل نجس نیست البته اخلاق زبون دارند و بدتر از سبیت غلغلی دیگر چه باشد نظر بر  
حالت مماغت آنها نجاست ظاهری گوشت نبود اما تولد اخلاق ذمیمه که از خوردن گوشت  
مثل عروض حرارت یا پروت بر مزاج خورنده از غذا گرم یا باره متوقم است و تجربه معلوم  
البته علت مماغت آنها بود مگر هر چه با دبا و نجاست ظاهری اصل گوشت بود یا قوت تولد  
ذمیمه انجیان نیست که به تدبیری جدا توان کرد بلکه اتصال نجاست محم خنزیر که حقیقت  
براز است بصورت گوشت و هم اتصال قوت تولید مذکوره بدرجه انان اتصال است که  
مردن خون را با گوشت حاصل میشود بدنیوجیه قابلیت تزکیه یا برکت یا هر چه نام نهند  
توقع توان داشت ما بسم الله خوانده پاک یا مبارک گردانند با بجه بسم الله درین باره  
و فعل بجه ششم و آن نظر برین ضرورت است که نیت را اگر علاوه باشد اول بسمی باشد  
تا بنیافعل بجه آنکه بجه فصل بجه عنوان نیت مکنون است و میدانی که قهر نیت بدنیوجیه  
است که در محوم خنزیر و سنگ گریگ و بوان برانها و اند که وقت اضطرار و نسیان  
و عدم علم استعمال این نام پاکیه با مباح است اما پسند نیت بدیچ وقت اجازت نیست  
و تنبیه تسمیه مقرون بنیت حسن این نام پاکیه را پاک گردانند فقط لفظ تسمیه نه نیت نام پاک  
که در نام پاکیه با مباح بالاتر از نیت چگونه پاک گردانند و پدید است که در ما اهل به اللد حاصل به غیر  
تبع هر چه باشد از نیت تقریبی بعد از نیت تقریبی غیر بعد باشد از آنها لفظ تسمیه  
عدم تعلق الفاظ بحسم مذبح خود روشن است که نادان هم در آن شامل نشود و عاقل در کنار  
تعلق ملک که در بری است منوی نهانی نام هم جنس خدا تر پذیرد یعنی نیت نیک بدکن  
است منوی ضایع در آن مفضل است همچو فعل فصل شخص در جنس و نوع و اتصال است

علی الخصوص بموافقه ملک پسته کا جو دیوتاوان کروگر انقسمت انفصال بدخلت چنانست  
 و در وجه تبدیل نیت زائل شود و به دبیری علاقه معلومه را ازین جنبه پاک صاف  
 نشود و پدیدست که سر یا جلدت در اسوال همین علاقه ملکست خواه از اول باشد یا بعد  
 و در سه صورت بند و یا بوجه اباحت قبیل ستمال حال آید اندرین صورت چنانکه  
 مخالفت یک جانب خود را که مالک است چنان حسن و قبح میگرداند که اگر نیت  
 است مورد مراحم و الطاف میگردود و اگر نیت بدست مستوجب سخط و عذاب  
 ن طرف ثانی را که ملوک است حسن و قبح میگرداند اگر نیت نیک است گوشت  
 مبارک و سمیون گردد چنانکه در قربانیا باشد و اگر نیت بدست گوشت از احرام  
 و در این صورت چنان است که مادر بی تحقیق آن سلتیم با بجله نیت را تا مال ملوک  
 است و معنی که از ان نیت است در ان ساری گردد و چون نگردد که حکام و ائمه  
 مخالفت بچوب اصل مخالفت قیام با شیعین دارد و زنجیت ضرورتست که آثار نیت  
 به با صافت بهر دو جانب سرایت کنندز یاد ازین اگر درین باره قلم انعم و غیر  
 بقدر بطول انجامد با اینهمه در رساله که در باره تراویح رقمزده ام این بحث را و در حکایت  
 ام اگر هوسی باشد در انجامی باید دید اکنون سخنی که گفتنی است این است که تقریر  
 به چچو روز روشن شد که منی قید عند الذبح نه آن است که مظلان ما این لغوی  
 مانند بگو خوض ازین قید اصرار از ان است که اول بنسبت جانوری نیت غیر  
 چچو قیوم زودانی نوبه کرده باز گردیده باشد که اندرین صورت آن جانور بعد از  
 خواهد شد و اثر نیت اول اصلا باقی نخواهد ماند یا خوض ازین قید بیان  
 این زمانه است چنانچه قبود سدرجه آیات مسطوره عینی وان گنتم علی سفر  
 نیز محقق شاره بهین قسم دارند چنانچه پیشتر دانسته باشی و برین تقریر  
 در حدیث آمده دانسته باشد که در قول حضرت شاه عبدالعزیز قدس الله سره

بر قول مفسران دیگر هرگز نمی گفتی البتة و ریاضی لم یظفر و مان ساد و لوح را مخالفت  
 بنظر آید و سره به مزاج بهم میرسد و یکی با دیگری دست و گریبان میگردند و اگر با هم  
 واقف و خفا که روز را شب گویند خصوصیت پیشه بی محبت سخن خود را پروردگار حکم کند  
 مقدمات سابقه عرض کرده باشم که بفرستد ان المقال لا المقال بالرجال و تقدم و آخر  
 زمانی برادر اعتبار علم و عدم آن دخلی نیست واجب است که اول در کلام مجامع  
 نظر اندازند و بار انصاف را پیش نظر داشته بفرمانند که شاه عبد العزیز قدس الله  
 سراره در فهم و قایق شرحیه و اغراض خداوندی و مقاصد نبوی صلی الله علیه  
 و آله کلام کس کم اند اگر از ما پرسند ما درین قدر برگز تا مل نیست که شایع صاحب  
 قدس الله سراره در فهم و قایق از اکثر پیشینیان گوی سبقت برده اند و بدین  
 سر که عقل رسا داده اند اگر چشم بصیرت دیده عقل خود را از چو ک حسد و کینه  
 پاک کرده خواهد دید لاریب بر قول حقیر می خواهد کرد البتة که آنکه ازین دولت  
 اند بایستد را بکینه آلوده اند همانسان روز را شب خوانند گفت باز میگویم اگر علم  
 شاه صاحب زوگیران زاید نیست بلکه مسادی است یا کم تا هم چه بر چه که پیشین  
 گفته اند گاه باشد که کوک ما جان و بخلط برده زنده تیری با دم و حقیران  
 نهاده کرده اند درین صورت محاکمه بین العقولین و مناظره بین الدلیلین است بندگان  
 که بکنه از مقدمات سابقه فقط همین عرض عرض کرده بودم و این را هم بگذارید  
 میگویم ما اهل به غیر الله همان باشد که وقت ذبح نام غیر بزبان بزند و شمشیر  
 زنی اولی را درین باب چه مدخلت نباشد که حاصلین جمله بجز این چه بانا  
 که انقضاء بطور اصطلاح شرعی بخدا اهل به غیر الله نباید گفت که ازین قدر  
 نتوان گفت که این خیال زروی است محال آری اگر حرمت شمع در اهل به غیر  
 بودی چشم مفلان تنگ گردیدی و شایگان و بجه شیخ ساد و غیره را درین

گروهی پیش نیامدی و هیچکس اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازین تقدیر شاد نباشند  
 مانند اینکه اینجا از ان اسباب کدام است البته این سخن گفتنی و شنیدنی است بیایم  
 این قسم بانوران همان نیت غیر الله و وجه خلقت آن درین قضیه اوراق سابقه  
 تقدیرش گشت و اینکه در ذیل اسباب حرمت از یاد کرده اند قابل آن نیست که  
 بر بنابر آن تردد باید کرد و خصیصه سر و گوشت و جلالت بودن جانور نیز در اسباب  
 حرمت مذکور نیست اندر منصوصات چه میگوید بیجا نباشد صاحب قفس اسیر سرار و خانه خود  
 شد بمقتدر خواهد بود که آنچه از قسم اهل به غیر الله نبود بحث اهل به غیر الله در آورد  
 آنچه ازین قطار نبود درین مسلک کشیدند مگر مدعا بجا است که سطر او در کلام غیر ان  
 بیرون و هم دیگر مصنفان باونی مناسب مذکور می شوند همه از قسم جرائم حدود خواهد  
 شد تنها صاحب این جرم گرفتن که بصراف نیست با اینهمه تشبیه باوصاف هر  
 صاحب حال نمی باشد گاهی زاننده نافی را درین باب قده خود می نمایند و قفسی را بقیاس  
 در علم نظریه گردانند چنانچه در مقدمات مسطوره دانسته پس اگر شاه صاحب بی فزای  
 در مسئله بیخیم را که در پی تحقیق آن بستر نشد با اعتبار سنی عمومی و بحال زاننده نافی  
 اهل به غیر الله شمرده اول گناه نیست که بقدر شور و جفا از چا طرف برینست مگر از  
 غیر کی مشهور شد اینهمه جایی که بایزده باشد اگر این است مقام و گناه نیست است که  
 بیخی و بیخیم و همچنین مرفوع عند اسلام و الله اعلم تمام شد



# مکتوب چہارم بنام مولوی فدا حسین

## تعارف مکتوب الیہ

مکتوب الیہ کا تعارف گذشتہ مکتوب سوم کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

## خلاصہ مکتوب

قاسم العلوم کا یہ مکتوب انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں ہے نہ صرف یہ کہ انبیاء نبوت کے ملنے کے بعد معصوم ہوتے ہیں بلکہ نبوت کے ملنے سے پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں۔ یہ ہے تحقیق حضرت موصوف کی اور اسی کو آپ نے اکابر کا خیال ظاہر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت قاسم العلوم اپنے ایک مکتوب میں جو فیوض قاسمیہ میں حکیم ضیاء الدین صاحب مرحوم رام پوری منہار ان کے نام ہے۔ لکھتے ہیں:

”انبیاء علیہم السلام بعد بعثت و ہم قبل بعثت از صفات و کبائر معصوم اند و آیات قرآنی این دعویٰ را باثبات رسانیدہ ام ہر کرا ہوس باشد قاسم العلوم را کہ مجموعہ بعض خرافات احقر است از مطبع مجتہائی طلبیدہ ملاحظہ فرمائند۔“ (ص ۵۵)

ترجمہ: ”انبیاء علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں اور اس دعوے کو میں نے قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے جس کسی کو خواہش ہو مطبع مجتہائی سے منگا کر قاسم العلوم کا مطالعہ کرے جو احقر کے بعض خرافات (جوہرات۔ مترجم) کا مجموعہ ہے۔“

مولانا قاسم العلوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت چاہتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔“ اس آیت میں

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہر بات میں مطلق پیروی کو کہا گیا ہے۔ کسی خاص امر میں پیروی کو مقید نہیں کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل نمونہ ہے اور جب ”وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ کے مطابق تمام زندگی نمونہ ہوگی تو آپ ہر عمل میں معصوم ہوں گے۔ ورنہ اگر کسی ایک بات میں بھی آپ کو معصومیت حاصل نہ ہوتی تو مومنین کو اس میں مستثنیٰ کر دیا جاتا۔ ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ تمام پیغمبر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرح معصوم ہیں۔ آگے چل کر قاسم العلوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو فرمان برداری کے لئے پیدا کیا لہذا ان کے اندر اطاعت کا مادہ رکھ دیا۔ چنانچہ ان سے اطاعت ہی سرزد ہوتی ہے۔

جیسا کہ ”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ“ سے ظاہر ہوتا ہے اور شیطان میں معصیت رکھ دی کہ ”إِنَّ الشَّيْطَانَ لِرَبِّهِ كَفُورًا“ کے مطابق اس سے کفر ہی سرزد ہوتا ہے اور انسان میں شر اور خیر دونوں کا مادہ رکھ دیا، لہذا اس سے خیر اور شر دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا جس جس کے خمیر میں جو کچھ رکھ دیا گیا ہے اسی کے مطابق اس سے عمل ظہور میں آئے گا۔ چنانچہ عقلی طور پر یہ بات واضح ہے کہ ملزوم کے ساتھ اس کے لوازم ضرور ہوا کرتے ہیں، لہذا فرشتوں کی ذات کے ساتھ اطاعت اور شیطان کی ذات کے لوازم میں سے معصیت ہے جو ظہور میں آنا فطری ہے۔

ٹھیک اسی طرح انبیاء کے خمیر میں اللہ تعالیٰ نے عصمت اور ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہ سے معصوم رہنا رکھ دیا ہے لہذا انبیاء کے لوازم میں سے عصمت کا ہونا قرار پایا اور ان کے خمیر میں سے ہر قسم کے شر کو نکال کر ہر قسم کا خیر رکھ دیا۔ اس لئے انبیاء معصوم ٹھہرے۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شاہے سے بالکل خالص اور پاک ہوں ورنہ بلا شرط آپ کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے۔“



نہ صرف یہ کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہیں بلکہ گناہ کے تصور سے بھی پاک ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں: ”اور چونکہ گناہ کا منشاء خواہ گناہ صغیرہ ہو خواہ کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔“

پھر قاسم العلوم تمام انبیاء کی معصومیت کے بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں اور تحریر کرتے ہیں کہ ”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰی غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَّسُولٍ“ جس کا مطلب ہے کہ غیب کا جاننے والا خدا اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے اس کے کہ کسی رسول کو وہ جن لیتا ہے اور جتنا چاہے غیب ظاہر کر دے جو پھر غیب نہیں رہا۔

اس آیت میں چناؤ کو بغیر کسی شرط کے رکھا ہے جس کے یہ معنی ہے کہ چنا ہوا رسول ہر طرح سے صغائر و کبائر سے پاک ہوتا ہے۔ لہذا یہ لازم آیا کہ رسولوں کے تمام عناصر اور عادات خدائے کریم کے نزدیک پسندیدہ ہوں، علاوہ ازیں وہ آیت جس سے سرور کائنات اور دیگر انبیاء کی مطلقاً معصومیت ثابت ہوتی ہے: ”فَبِهَذَا هُمْ اَقْتَدِه“ ہے کہ آپ انبیاء کی ہدایت کی پیروی کیجئے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا حکم ہوا ہے۔ جس سے پیروی کرنے والا نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) اور پیروی کئے جانے والے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سب کی عصمت ثابت ہوتی ہے ورنہ مطلقاً ان کی اقتداء کرنے کا حکم کیسا۔

## اولیاء کی حفاظت

انبیاء کے علاوہ کسی کے لئے بھی گناہ سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ قاسم العلوم کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کے سوا اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس کے خمیر میں گناہ کی قوت نہ ہو جو گناہ کا منبع ہوتی ہے۔ اولیاء گناہ سے بچنے کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں اور متقی ہوتے ہیں۔

چنانچہ مولانا نے اس کے لئے دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے: "إِنْ أَوْلِيَاءُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ" نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر متقی لوگ، آگے چل کر ایک مثال سے مولانا نے واضح کیا ہے کہ جس طرح برسات میں لوگ چلتے پھرتے وقت اپنے آپ کو بھسلنے اور گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں لیکن پھر بھی بعض اوقات پاؤں پھسل جاتا ہے اور گر جاتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ فرمایا: "يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" یعنی اللہ تعالیٰ قول ثابت "لا إله إلا الله" سے ایمانداروں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہذا انبیاء کے لئے عصمت اور اولیاء کے لئے حفاظت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مولانا قاسم العلوم نے گناہ کا منبع نیت کو قرار دیا ہے، اور "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" کے ماتحت فرمایا ہے کہ بعض امور اچھی نیت کے باعث خیر ہو جاتے ہیں اور وہی امور بری نیت کے باعث شر بن جاتے ہیں بشرطیکہ اصل میں ناجائز نہ ہوں۔ پھر چونکہ گناہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے بعض کبیرہ ہوتے ہیں اور بعض گناہ صغیرہ۔ تاہم کبیرہ گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ عقلی طور پر ان کی برائی مشہور اور واضح ہوتی ہے اور وہی گناہوں میں مقصود بالکذب ہوتے ہیں۔ رہے چھوٹے چھوٹے گناہ تو وہ کبائر کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کا فتح عارضی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کبائر میں ذاتی فتح ہوتا ہے۔ لہذا اپنے واضح ہونے کے باعث کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیاء سے نبوت سے قبل اور بعد میں بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر صغائر پر اطلاع مشکل ہوتی ہے۔ اس لئے وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ لہذا اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ انبیاء کو صغائر سے بھی معصوم رکھتے ہیں۔

### انبیاء کی عصمت کی عقلی دلیل

لیکن جہاں تک انبیاء کی عصمت کی عقلی دلیل ہے حضرت قاسم العلوم نے فیوض قاسمیہ کے پندرہویں مکتوب بنام حکیم ضیاء الدین کے آخر میں تحریر فرمائی ہے۔ سبق کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام بالخصوص سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اور بندوں

کے درمیان وسیلہ کبریٰ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب اور زمین کے درمیان چاند واسطہ ہوتا ہے اور سورج سے روشن ہو کر اس کی روشنی زمین کو پہنچاتا ہے۔ لہذا چاند میں روشن ہونے کی پوری استعداد ہونی چاہئے۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام مقدس بارگاہ ربانی تک رسائی رکھتے ہیں۔ اور بارگاہ قدوس جو کہ ہر قسم کے عیب سے پاک ہے اس لیے اس تک رسائی کے لئے بھی مقدس اور پاک ہستیاں ہونی چاہئیں۔ جب تک انبیاء علیہم السلام ہر قسم کے گناہ سے پاک نہ ہوں گے بارگاہ قدس میں رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے خلاصہ اس مکتوب کا۔

**نوٹ:** اس مضمون کے بعد حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے متعلق تشریح بیان فرمائی ہے۔ جس کے متعلق ہم مقدمے میں اشارے کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔

### مباحثہ شاہ جہان پور میں عصمت انبیاء پر نکتہ آرائی

جب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ شاہ جہان پور کے مناظرے میں تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے وجود باری، توحید، رسالت، رسالت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور حقانیت اسلام پر تقریر کے سلسلے میں عصمت انبیاء پر گہرا فحشانی فرمائی تو فرمایا کہ کوئی شریعت اور کوئی دین عصمت انبیاء کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا چنانچہ عصمت انبیاء پر آپ کی تقریر کا متن حسب ذیل ہے: ”یہ بھی ظاہر ہے کہ کوئی کسی کا مقرب جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کی مرضی کے موافق ہو، جو لوگ مخالف مزاج ہوتے ہیں ان کو قرب و منزلت میسر نہیں آ سکتی چنانچہ ظاہر ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص یوسف ثانی اور حسن میں لاثانی ہو مگر اس کی ایک آنکھ کائی ہو تو اس ایک آنکھ کا نقصان تمام چہرے کو بد نما اور نازیبا کر دیتا ہے۔ ایسی ہی اگر ایک بات بھی کسی میں دوسروں کے مخالف مزاج ہو تو ان کی اور خوبیاں بھی ہوئی نہ ہوئی برابر ہو جائیں گی۔“

غرض ایک عیب بھی کسی میں ہوتا ہے تو پھر محبوبیت اور موافقت طبیعت اور رضاء متصور نہیں ہوتی کہ امید تقرب ہو۔ اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ انبیاء اور مرسلین سراپا

اطاعت ہوں اور ایک بات بھی ان میں خلاف مرضی خداوندی نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم انبیاء کو معصوم کہتے ہیں اور اس کہنے سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان میں گناہ کا مادہ اور سامان ہی نہیں کیونکہ جب ان میں کوئی بری صفت ہے ہی نہیں تو پھر ان سے بُرے افعال کا صادر ہونا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے کہ افعال اختیاری تابع صفات ہوتے ہیں۔ اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے اور اگر بخل ہوتا ہے تو کوڑی کوڑی جمع کی جاتی ہے۔ شجاعت میں معرکہ آرائی اور بزدلی میں پسپائی ظہور میں آتی ہے۔

ہاں یہ بات ممکن ہے کہ بوجہ سہویا غلط فہمی جو گاہ بگاہ بڑے بڑے عاقلوں کو بھی پیش آ جاتی ہے اور سوائے خداوند عظیم و خیر اور کوئی اس سے منزہ نہیں کسی مخالف مرضی کام کو موافق مرضی اور موافق مرضی کو مخالف مرضی سمجھ جائیں اور اس وجہ سے بظاہر خلاف مرضی کام ہو جائے تو ہو جائے، اس کو گناہ نہیں کہتے۔ گناہ کیلئے یہ ضرور ہے کہ عمداً مخالفت کی جائے۔ چنانچہ بھول چوک کو لغزش کہتے ہیں گناہ نہیں کہتے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ افعال صفات کے تابع ہیں تو اب دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ (۱) ایک اخلاق یعنی صفات اصلیہ (۲) دوسرے عقل و فہم۔ اخلاق کی ضرورت تو یہیں سے ظاہر ہے کہ افعال جن کا کرنا نہ کرنا عبادت اور اطاعت اور فرمان برداری میں مطلوب ہوتا ہے ان کا بھلا بُرا ہونا اخلاق کی بھلائی اور برائی پر موقوف ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اصل میں بھلے اور بُرے اخلاق اور صفات ہی ہوتے ہیں۔

اور عقل و فہم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اخلاق کے مرتبے میں موقع بے موقع دریافت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ افعال میں بوجہ بے موقع ہو جانے کے کوئی خرابی اوپر سے نہ آجائے۔ دیکھئے سخاوت اچھی چیز ہے اگر مستحقین کو کی جائے ورنہ شراب خواروں اور بھنگ نوشوں کو کر دی جائے تو برائی کا سامان ہے۔

اس لئے ضرور ہے کہ انبیاء میں عقل کامل موجود ہے تو پھر خدا سے بڑھ کر اور کون سا موقع سزاوار محبت ہوگا۔ لیکن جب خدا کے ساتھ محبت ہوگی تو پھر عزم اطاعت و فرمان

برداری بھی ضرور ہوگا جس کا انجام یہی نکلے گا کہ نافرمانی کے ارادے کی گنجائش ہی نہیں اور ظاہر ہے اسی کو معصومیت کہتے ہیں۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر جو معصومیت انبیاء کے بارے میں انہوں نے کس قدر مربوط اور مضبوط بیان فرمائی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور معصومیت انبیاء پر اور کیا کہنے کی ضرورت ہے۔ درحقیقت انبیاء اور فرشتوں کی عصمت انتہا درجے پر ضروری ہے چنانچہ فرشتوں کے لئے ارشاد ہوا کہ:

”يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“

ترجمہ: ”وہ اللہ کے حکم سے سرتابی نہیں کرتے اور جو ان کو حکم دیا جاتا

ہے وہ کرتے ہیں۔“

الغرض مولانا محمد قاسم صاحب کا یہ مکتوب عصمت انبیاء پر ایک

بہترین شاہکار ہے جس کو پڑھئے اور علمی چٹخارے لیجئے۔

اگرچہ بالکل سادہ لفظوں میں ہے۔ اب اس سلسلے میں تمہیدی

تعارف اور خلاصہ مضمون کے بعد ان کا اصل مکتوب پڑھئے جو آئندہ

اوراق میں پیش خدمت ہے۔



## مکتوب چہارم

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم بتحقیق حقیقۃ کلی طبعی  
جو کہ انبیاء کی عصمت اور کلی طبعی کی حقیقت میں ہے

بنام مولوی فدا حسین صاحب  
میرٹھ (یو۔ پی) رمضان یا شوال ۱۲۸۳ھ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بزعم احقر انبياء عليهم الصلوة والسلام از صفات و کبائر قبل النبوة و بعد النبوة بهر طور که باشد معصوم اند. و این رای جدیده هر چند که بظاهر مخالف اقوال اکابرست امام هر کرا بهره از فهم داده اند ان شالله بعد تنقیح اصل مراد موافق اقوال اکابر خواهد یافت. چون هر دعوی را دلیل بکار است نه فقط لا نسلم و انکار. می باید که این دعوی را اولاً موجه نمایم.

برادر من ادر کلام الله میفرمایند

”قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ“ (سوره آل عمران، آیت ۳۱)

و همچنین

”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ (سوره الاحزاب، آیت ۲۱)

فرموده اند. این دو آیه باتباع مطلق هدایه میفرمایند. و این طرف آیه:

”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ (الذاریت، آیت ۵۶)

”وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ (سوره البینه، آیت ۵)

باهم پیوسته، باین جانب مشیر اند که مقصود از انسان همانست که مامور بانست. و آن جز عبادة هیچ نیست مگر میداتی که چیز را لوازم ذات خود ناگزیر است..... چه ”الشَّيْءُ إِذَا تَبَتْ تَبَتْ بِلَوَازِمِهِ“ و این طرف در تعریف ملائکه و شیطان (مقوله)

میخوانی که:

”كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا“ (سوره بنی اسرائیل، آیت ۲۷)

”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ (التحریم، آیت ۶)

پس شیطان را عصیان و ملائکه را اذعان فرمان لازم آمد. و چون این قلمر بیشتر گوش خورده انعزیز است که لازم ذات از ملزوم خود عام نمی باشد، لازم ذات اوست. بجائے دیگر نمی رود. و چگونه توان شد:

”الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ إِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ“ (مقوله)

”خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا“ (قرآن)

از هر دو نوع پاره در خمیر نهاده باشند. فی، بلکه هر کرا خیال خیر و خطر شر بدل می رود از هر دو نوع چیزی چیزی در آغوش داده اند. و از هر قسم قلمری قلمری در بر نهاده اند و رنه لازم آید که لازم ذات عام شد. اندرین صورت مثال ترکیب ارواح انسانی ازین دو قسم ماده چنان باشد که درباره ترکیب انواع مرکبه از اربع عناصر شنیده. بلکه چنانکه از خواص اربعه، پوست و رطوبت و برودت و حرارت که در اجسام مرکبه یافته میشوند و لوازم ذات خاک و آب و باد و آتش اند به ترکیب اجسام مرکبه ازین اجسام چارگانه پی برده اند و رنه کیست که وقت آفرینش نگر نیست، همچنین ترکیب ارواح امثال ما و شما از دو عنصر ملکی و شیطانی پی توان برد. گور ماورای این دو چیزهای دیگر باشند. اندرین صورت لازم افتاد که ذات بابرکات حضرت خلاصه موجودات سرور کائنات علیه و علی آله الفضل الصلوة و اکمل التسلیمات از شائبه شیطانی مبرا باشد. و رنه اتباع مطلق چگونه صورت بندد. هان اگر از لوام ذات امید مفارقت بودی میتوان گفت که هر چند که در ذات شریف حضرت



رب العالمین جزوی از نوع شیطانی است، اما عصیان که لازم آن بود، درین ماده مفارقت نمود.

بالجمله "أَلْشَّيْءُ إِذَا ثَبَّتَ ثَبَّتَ بِلَوَازِمِهِ" (مقولہ)

اگر نعوذ بالله "وہ شیطانی در خمیر حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم بودی، اتباع مطلق را نشایستی. آخر کم از کم کیفیتی از ان عارض حال او شان شدی و رنگی از عصیان پدید آمدی. پس اگر هر گونه اتباع او شان فرموده شود بعضیان نیز ارشاد کرده شود. اندرین صورت تصحیح این حصر کہ

"وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ" (سورة البقرہ، آیات ۱۷۷، ۱۷۸)

چہ گونه توان شد.

و چون منشاء گناه صغیرہ باشد یا کبیرہ همان ماده شیطانی است لازم آمد کہ حضرت سرور معصومان از اندیشہ گناه معصوم باشند باز باید شنید کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ارشاد میفرمایند.

"فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ"

و این ارشاد نیز باقتداء مطلق شده است.

تخصیص نوعی از افعال و تقید قسمی از اخلاق و افعال نیست و ہم مقرر است کہ چون صلہ را برے قرینہ حذف میکنند چنانکہ در "اللہ اکبر" صلہ اکبر را حذف فرموده اند. این حذف مشیر بہ تعمیم میباشد. لهذا اکبریة اللہ تعالیٰ مخصوص باحد نیست. پس لازم آمد کہ حضرات دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نیز ازین عیب مبرا باشند

علاوہ برین در آیة

"عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ"

فاعل ارتضی ضمیر است راجع بسوی خدا تعالی و ضمیر مفعول که راجع بسوی من است محذوف باز ارتضی را مطلق داشته اند. یعنی این فرموده اند که: ارتضی فی الاعمال والاخلاق اوفی هذا الامر“ و بعد این همه من رسول گفته اند. و پیدا است که من در من رسول بیانیه است نه غیر آن لهذا ضرور افتاد که همه عناصر روحانی رسل محبوب و مرضی خداوندی باشند.

و جهش این است که چنانکه زر و نقره را بر معیار سوده میگیرند تا غش از خالص معلوم شود، همچنین امتحان عناصر روحانی اعنی اخلاق و ملکات و قوی باعمال میکنند. تانیک از بد متمیز شود.

چنانچه خود میفرمایند:

”لِيَلْوَكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا“ (سورة الملك، آیات، ۲)

و ظاهر است که فعل داد و دهش از آثار ملکه سخاست و معرکه آرائی از آثار شجاعت دروغا همچنین جمله افعال از آثار ملکات و قوی. و اخلاق کامنه می باشند و این افعال و آثار را با آن اخلاق و ملکات همان نسبت است که خطوط معیار را باز رونقره. پس چنانکه در زر و نقره قدر و قیمت همان زر و نقره را باشد نه آن خطوط را و مقصود اصلی و محبوب زر و نقره بود نه آن خطوط. بلکه آن خطوط فقط مظهر حسن و قبح زر نقره باشند نه اصل مقصود، محبوب و مبیع و مرغوب. همین سان قصه دین است. اصل محبوب و مقصود و مطلوب اخلاق مرضیه اند نه اعمال و در بازار آخرت در اصل قدر و قیمت همان اخلاق را باشد نه این اعمال را. این اعمال مظهر آن اخلاق و ملکات اند نه بذات خود محبوب و

مرضی. اندرین صورت ضرور است که همه اخلاق و ملکات و قواء رسولان محبوب و مرضی خدا تعالی باشند. این نتوان شد که بعضی ازان ها منجمله مرضیات باشند و بعض ازان خلاف مرضی. ورنه اطلاق ارتضی باطل گردد. مگر دانی که اندرین صورت معصومیه انبیاء از صفات و کبائر ضروری است. و ازانجا که بعد ارتضی بایراد مِنْ رَسُولٍ که دران مَنْ بیانیه آورده اند بیان این معنی فرموده اند که هر که مصداق من ارتضی باشد رسول شدنش ضروری است.

همه فهمیده باشند که سواء انبیاء کسی را

به معصومیه اعنی صدور عصیان صغیره باشد یا کبیره صفت نتوان کرد. مگر غرضم از صدور این است که مصدر معصیه اعنی قوتیکه مقتضایش عصیان باشد در خمیر بود نه اینکه مثل آبگرم که معروض حرارت خارجه از ذات خود میتوان شد، معروض عصیان از خارج هم نمیتوان شد. آری باوجود امکان عروض عصیان انبیاء را از عروض آن نگاه میدارند. چنانچه فرموده اند:

”كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ط إِنَّهُ

مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ“ (سوره یوسف، آیت ۲۴)

مگر آنکه بعضی اقسام معصیه از سوء فحشاء هم خارج باشد بالجمله این آیت بر امکان عروض هم دلالت دارد. ورنه صرف بجه کار آمدی. و بر محفوظ ماندن انبیاء هم شاهد است ورنه صرف بیکار رفتی.

بهر حال معصومیت به معنی مذکور مخصوص انبیاء است اولیا را هم شریک اوشان درین صفت نتوان گفت.

چنانچه جمله: ”إِنْ أَوْلِيَاءُ هِ إِلَّا الْمُتَّقُونَ“

که به تعریف اولیا فرموده اند بر این معنی اشاره دارد.

## ترجمہ

احقر کے خیال میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے اور بڑے گناہوں سے، نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد دونوں صورتوں میں معصوم ہیں۔ اور یہ جدید رائے ہر چند کہ بظاہر اکابر علماء کے اقوال کے مخالف ہے۔ لیکن جس شخص کو سمجھ کا اللہ تعالیٰ نے حصہ دیا ہے وہ ان شاء اللہ اصل مدعا کی وضاحت کے بعد میری رائے کو اکابر کے اقوال کے موافق پائے گا۔ چونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے صرف لانسلم اور انکار کر دینا کافی نہیں اس لئے مناسب ہے کہ میں پہلے اس دعوے کی دلیل پیش کر دوں۔

میرے بھائی اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں فرماتے ہیں:

”کہہ دیجئے ﴿پوری آیت یہ ہے: ”قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحِبِّکُمْ اللّٰهُ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ ط وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ“ (سورۃ ال عمران، آیت ۳۱)﴾ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔“

اور اسی طرح:

”تمہارے ﴿پوری آیت یہ ہے: ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا“ (سورۃ الاحزاب، آیت ۲۱)﴾ لئے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات میں اچھا نمونہ ہے۔“

فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں بغیر کسی شرط کے پیروی کی ہدایت کرتی ہیں۔ اور اس طرف آیت: ”اور نہیں ﴿پارہ نمبر ۲۷، سورۃ ذاریات، رکوع نمبر ۳﴾ پیدا کیا میں نے جنات اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے مگر یہ کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو۔ (قرآن کریم)

یہ دونوں آیتیں ملا کر اس طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ انسان کی پیدائش کا مقصد وہی ہے کہ جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے اور وہ عبادت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ ہر چیز کے لئے ذاتی لوازمات ﴿ذاتی لوازمات جو کسی ملزوم کے لئے لازم اور ضروری

ہوں، جیسے سورج ملزوم کے لئے دن کا ہونا اور روشنی کا لازم ہونا ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح انسان کو عبادت کے لئے پیدا کیا گیا تو عبادت انسان کے ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ یا مثلاً فرشتوں کے ذاتی لوازمات میں سے ان کی فرمانبرداری کا ہونا یا شیطان کے لئے ذاتی لوازم میں نافرمانی اور معصیت کا ہونا۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے لئے عصمت کا ہونا ان کی ذوات کے لوازمات میں سے ہے۔ مترجم لکھ کا ہونا ضروری ہے۔

کیونکہ ”جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ پائی جاتی ہے۔“ اور اس طرف فرشتوں اور شیطان کی تعریف کے متعلق آپ پڑھتے ہی ہیں کہ:

”شیطان ﴿پوری آیت یہ ہے: ”إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ط وَكَانَ

الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا“ (سورہ بنی اسرائیل، آیت ۲۷)﴾ اپنے رب کا نافرمان ہے۔“

”اور فرشتے ﴿پوری آیت یہ ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ (سورہ التحریم، آیت ۶، رکوع نمبر ۱)﴾ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے

جو کچھ وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے وہی کرتے ہیں۔“ (قرآن)

پس شیطان کو نافرمانی اور فرشتوں کے لئے فرمانبرداری لازم اور ضروری ہوگئی۔

اور چونکہ اتنی بات آں عزیز کے کان میں پہلے سے پڑی ہوئی ہے کہ لازم ﴿ملزوم کے لئے

جو لازم بھی ہوتا ہے وہ ملزوم کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ یہی مطلب ہے اس بات کا لازم ملزوم کا

عام نہیں ہوتا کہ ہر ایک چیز کے لئے لازم بن جائے بلکہ ملزوم کا لازم خاص ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کا

لازم عبادت فرشتے کا لازم فرمانبرداری اور شیطان کا لازم نافرمانی و معصیت ملزوم کے ساتھ خاص

ہوتے ہیں۔ مترجم لکھ ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی ذات کے لئے لازم

ہوتا ہے، وہ تو کسی دوسری جگہ جا ہی نہیں سکتا اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے۔ ”ایک چیز سے

ایک ہی چیز پیدا ہوتی ہے“ کے مطابق لازم آیا کہ (اس آیت کے) معنی ہیں:

”انہوں نے ﴿پوری آیت یہ ہے: ”وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا

صَالِحًا وَاٰخِرَ سَيِّئًا ط عَسَى اللّٰهُ اَنْ يُّتُوْبَ عَلَيْهِمْ ط اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (سورۃ التوبۃ، آیت ۱۰۲) ﴿نیک عمل میں برائی کی ملاوٹ کر لی۔﴾

دونوں ﴿جب ملزوم کا لازم خاص ٹھہرا تو فرشتے سے تعصب اور شیطان سے طاعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ انسان سے معصیت اور اطاعت دونوں ظہور میں آتی ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا کہ انسان میں دونوں مادے ایسے ہی جمع ہیں جیسا کہ اس میں عناصر اربعہ، آگ، پانی، خاک اور باد۔ مترجم ﴿قسم سے کچھ کچھ حصہ انسان کی فطرت میں رکھ دیا ہے۔ نہیں، بلکہ جس کسی کے اچھا خیال اور شر کا خطرہ دل میں گذرتا ہے تو دونوں خیر اور شر کی قسم کا کچھ کچھ حصہ اس کے اندر رکھ دیا ہے اور نیکی و بدی کی ہر قسم سے کچھ کچھ مقدار اس کی ذات میں رکھ دی ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ لازم ذات عام ہو۔﴾

اس صورت میں انسانی روحوں کی ترکیب کی مثال ان دو قسموں یعنی خیر و شر کے مادوں سے اسی طرح ہوگی جیسی کہ چار عنصروں سے مرکب ہونے والی اشیاء کی ترکیب کے بارے میں تم نے سنا ہے بلکہ جس طرح کہ چار خاصیتیں خشکی، تری، ٹھنڈک اور گرمی اجسام مرکبہ میں پائی جاتی ہیں اور وہ خاک، پانی، ہوا اور آگ کے ذاتی لوازم ہیں۔ انہی چار خاصیتوں کے ذریعہ سے اجسام کے چاروں عنصروں سے مرکب ہونے کا پتہ ملا ہے۔ ورنہ کون ہے جس نے پیدائش کے وقت دیکھا ہو۔

اسی طرح ہم تم جیسے لوگوں کی روح کے شیطانی اور ملکوئی عنصر سے مرکب ہونے کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان دو چیزوں کے علاوہ اور چیزیں بھی ہوا کریں، اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے (بالکل) پاک اور خالص ہو ورنہ بلا شرط آپ کی پیروی کس طرح ہو سکتی ہے۔

ہاں اگر ذات کے لوازم سے جدا ہونے کی اُمید ہو سکتی تو یہ کہہ سکتے تھے کہ ہر چند کہ حضرت حبیب رب العالمین کی ذات شریف میں بالفرض نوع شیطانی کا ایک جز

ہے لیکن گناہ جو اس جز کے لئے لازم تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مادے میں اس گناہ نے اس جز شیطانی سے علیحدگی اختیار کر لی۔

باجملہ

”کوئی چیز جب وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ کی ضروری چیزیں بھی ساتھ آتی ہیں۔“ اگر نعوذ باللہ حضرت سردارانِ نبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر میں کوئی برائی کا مادہ ہوتا تو بلا شرط اتباع کے آپ لائق نہ ہوتے، آخر کم از کم اس سے کوئی کیفیت ان کے عارض حال ہوتی اور کوئی رنگ معصیت کا ظاہر ہوتا۔ پس اگر ان کے ہر طرح کے اتباع کا حکم فرمایا جائے تو معصیت کا بھی حکم دینا پڑے گا۔ اس صورت میں اس حصر کا ہونا کہ ”نہیں“ اور پر سے یہ آیت اسی طرح چلی آرہی ہے: ”وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ (۴) وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ (سورہ البینہ، آیات ۴، ۵) حکم دیئے گئے وہ مگر یہ کہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو“۔ (قرآن کریم) کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

اور چونکہ گناہ کا منشاء خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔ پھر سننا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہیں کہ:

”پس ان نبیوں کی ہدایت کی پیروی کیجئے“

اور یہ حکم بھی بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا ہوا ہے۔ افعال میں سے کسی خاص فعل اور اخلاق میں سے کسی خاص خلق کی قید نہیں ہے۔ اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جب صلہ کو بغیر قرینہ کے خلاف کرتے ہیں جیسا کہ ”اللہ اکبر“ میں اکبر کے صلے کو حذف فرما دیا ہے تو یہ حذف تعمیم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی (اکبریت) کسی ایک شخص ہی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے ہے۔ پس لازم آیا کہ دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بھی اس عیب سے مبرا ہوں۔

اس کے علاوہ (اس) آیت میں: ”خدا غیب ﴿﴾ پوری آیت یہ ہے: ”أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ“ (پارہ ۷، سورۃ الانعام، رکوع نمبر ۱۰، مترجم ﴿﴾ کا جاننے والا ہے کہ کسی کو اپنے پر مطلع نہیں کرتا سوائے کسی رسول ﴿﴾ اس آیت کے منشاء سے حضرت قاسم العلوم نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی رسول کو اس پر غیب ظاہر کرنے کے لئے مطلقاً جن لینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر رسول اپنے انتخاب کے باعث صغائر اور کبار گناہ سے پاک ہوتا ہے جب ہی تو اس کو منتخب کیا گیا ہے اور کسی خاص وصف میں جن لینے کا ذکر نہیں کیا گیا۔ لہذا ہر ایک رسول اپنے افعال میں پاک ہوتا ہے۔ مترجم ﴿﴾ کے جس کو اس نے جن لینا۔

فعل ”ارتضیٰ“ کی (آیت بالا میں) فاعل ضمیر ہے جو خدائے تعالیٰ کی طرف لوٹی ہے اور مفعول کی ضمیر جو کہ ”من“ کی طرف (آیت بالا میں) راجع ہے یعنی ارتضاه میں (ہ) وہ محذوف کر دی گئی۔ پھر فعل ”ارتضیٰ“ کو کسی شرط کے بغیر مطلق رکھا ہے۔ یعنی یہ نہیں فرمایا ہے کہ اعمال یا اچھے عادات کے باعث یا اس امر میں اور اس امر میں چن لیا۔ اور ان سب کے بعد ”من رسول“ فرمایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ”من“ مذکورہ بالا آیت کے جز ”من رسول“ میں چنے جانے والے شخص کے لئے بیان ﴿﴾ من ارتضیٰ میں شبہ ہوتا ہے کہ اللہ نے کس کو چنا یا اللہ کس کو چن لیتا ہے من کے ذریعہ اس شبہ کو دور کر دیا گیا یعنی وہ چنا ہوا کوئی رسول ہوتا ہے۔ لہذا اس من کو جس کے ذریعہ پہلے الفاظ میں ابہام کو کھول کر بیان کیا جائے ”من“ بیان کیا جاتا ہے اور جس کا ”من“ بیان بنتا ہے اس کو مبین کہا جاتا ہے، اس آیت میں ”من ارتضیٰ“ مبین اور ”من رسول“ بیان ہے۔ عربی میں ”من“ کے معنی بعض کے بھی آتے ہیں جس کو من تبغیضہ کہا جاتا ہے۔ جیسے منہم من کلم اللہ۔ مترجم ﴿﴾ کے لئے ہے نہ اس کے سوا کسی اور چیز یعنی تبغیض کے لئے۔ لہذا ضرور ہوا کہ رسولوں کے تمام روحانی عناصر خدا تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ سونے اور چاندی کو سوٹی پر رگڑ کر دیکھتے ہیں تاکہ کھر اور کھوٹا معلوم ہو جائے، اسی طرح روحانی عناصر یعنی عادات، خصائل اور روحانی قوتوں کا اعمال کے ذریعے



امتحان کرتے ہیں، تاکہ اچھے کی برے سے تمیز ہو جائے، چنانچہ خود فرماتے ہیں:

” تاکہ ﴿سورۃ ملک پارہ نمبر ۲۹، رکوع نمبر ۱، میں پوری آیت اس طرح ہے: ”تَبْرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيْكُمُ الْاَحْسَنُ عَمَلًا.“ (سورۃ الملك، آیات، ۲۱،) برکت والی اللہ کی ذات کہ اس کے قبضے میں ملک ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ آزمائے تم میں سے عمل کے اعتبار سے کون زیادہ اچھا ہے۔ مترجم ﴿تم کو آزمائے کہ تم میں کون عمل کے اعتبار سے اچھا ہے۔“ (قرآن)

اور ظاہر ہے کہ عطاء و بخشش سخاوت کے ملکہ کی علامات میں سے ہے اور جنگ جوئی، جنگ میں بہادری کی علامات میں سے ہے۔ اسی طرح تمام افعال، پوشیدہ اخلاق اور قوتوں کی علامات میں سے ہوتے ہیں اور ان افعال اور آثار کو ان اخلاق اور ملکات کیساتھ وہی نسبت ہے جو کہ کسوٹی کی لکیروں کو سونے اور چاندی کے ساتھ۔ پس جیسا کہ سونے اور چاندی میں، اسی سونے اور چاندی کی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ کہ ان لکیروں کی اور اصلی اور پسندیدہ مقصد سونا اور چاندی ہی ہوتے ہیں نہ کہ وہ لکیریں۔ بلکہ وہ لکیریں سونے اور چاندی کی اچھائی اور برائی کو صرف ظاہر کرنے والی ہوتی ہیں۔ نہ کہ اصل مقصد اور محبوب اور مطلوب و مرغوب ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے دین کا قصہ ہے۔ اصل محبوب اور مقصود اور مطلوب اچھے اخلاق ﴿اس لئے کہ اعمال اچھے اخلاق سے صادر ہو سکتے ہیں۔ اگر اخلاق اچھے نہ ہوں گے جو اعمال کا منبع اور سرچشمہ ہیں تو ان سے اچھے اعمال سرزد نہیں ہو سکتے۔ لہذا مقصود اعلیٰ اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ مترجم ﴿ہیں۔

نہ کہ اعمال اور آخرت کے بازار میں دراصل انہی اخلاق کی قدر و قیمت ہوگی نہ کہ ان اعمال کی۔ یہ اعمال تو ان اخلاق اور عادات کو ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ بذات خود محبوب اور پسندیدہ ہیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ پیغمبروں کے تمام اخلاق عادات اور قوتیں خدا تعالیٰ کو پیاری اور پسندیدہ ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تو ان

میں سے پسندیدہ ہوں اور ان میں سے بعض مرضی کے خلاف ہوں۔ ورنہ ارتضیٰ کا مطلق ہونا بیکار ہو جاتا ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ اس صورت میں چھوٹے اور بڑے گناہوں سے انبیاء کا پاک ہونا ضروری ہے۔ اور ارتضیٰ کے بعد ”من رسول“ کو لا کر کہ اس میں ”من“ بیانیہ لائے ہیں۔ اس مطلب کو بیان فرمایا ہے کہ جو شخص بھی خدا کا پسندیدہ ہوگا اس کا رسول ہونا ضروری ہے۔

سب نے سمجھ لیا ہوگا کہ انبیاء کے سوا کسی کو بھی گناہ سے پاک ہونے کے ساتھ خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا متصف نہیں کر سکتے کہ اس سے گناہ کا صادر ہونا ممکن نہ ہو۔

مگر میری غرض گناہ کے صادر ہونے سے یہ ہے کہ گناہ کا منبع یعنی وہ قوت کہ اس کا تقاضہ گناہ ہوتا ہے خمیر میں ہونہ یہ کہ گرم پانی کی مانند کہ باہر کی گرمی اس کی اپنی ذات کو لگ سکتی ہے بیرونی گناہ سے وہ ملوث نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ کے انبیاء کو لگ جانے کے ممکن ہونے کے باوجود انبیاء کو گناہ کے چھو جانے سے محفوظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا ہے:

”اسی آیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں اس مقام سے ہے جبکہ عزیز کی بیوی زلیخا نے یوسف علیہ السلام سے اپنی خواہش پوری کرنے کا ارادہ کیا۔ پوری آیت یہ ہے: ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ط كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ ط إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ“ (سورۃ یوسف، آیت ۲۳)۔ ترجمہ: ”اور عزیز کی عورت نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادہ کیا اور یوسف علیہ السلام بھی ارادہ کر لیتے اگر اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے اسی طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں۔ بے شک وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔“ (تفصیل) جس عورت نے یوسف علیہ السلام کو اپنے لئے پھسلانا چاہا وہ عزیز مصر کی بیوی تھی۔ عزیز مصر کے جلوداروں کے سردار کا لقب ہوتا تھا۔ عزیز مصر کا نام فوطی فار تھا۔ اس کی بیوی کا نام راعیل یا زلیخا تھا۔ اس وقت بادشاہ مصر ریان بن ولید تھا۔ یورپین مورخین نے اس کا نام ای پونس (E.Ponas) لکھا ہے۔ عربی والوں نے عزیز مصر کے

نام فوطی فار کو اطفیر یا قطفیر سے بدل کر معرب کر لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی زلیخا سے شادی کے بارے میں قرآن و حدیث اور بائبل سب خاموش ہیں۔ البتہ اون کا رہنے والا ایک مذہبی پیشوا جس کا نام فوطی فرغ تھا جو نام فوطی فار سے ملتا جلتا ہے اس کی بیٹی آس ناتھ نامی سے حضرت یوسف علیہ السلام کی شادی ہوئی۔ اس کے پیٹ سے یوسف علیہ السلام کے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک کا نام منسی یا منسیا اور دوسرے کا نام فرائیم تھا۔ توریت میں ہے کہ منسی نام اس لئے رکھا کہ خدا نے میری مصیبت فراموش کر دی اور فرائیم نام اس لئے رکھا کہ خدا نے مجھے شرم دار بنایا۔ الحاصل عزیز مصر کو معزول کر کے ریان نے حضرت یوسف علیہ السلام کو وزیر خزانہ بنایا۔ مترجم کی طرح تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں۔ بے شک وہ ہمارے بااخلاص بندوں میں سے تھا۔ (قرآن کریم)

مگر یہ کہ گناہ کی بعض قسمیں برائی اور بے حیائی سے باہر ہوتی ہیں۔ تاہم یہ آیت انبیاء کو گناہ چھو جانے پر دلالت کرتی ہے ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے اور یہی آیت انبیاء کے محفوظ رہنے کی دلیل ہے۔ ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے اور ہٹا دینے کا مقصد فوت ہو کر رہ جاتا ہے۔ بہر حال مذکورہ معنی میں گناہوں سے پاکی صرف انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اولیاء کو ان انبیاء کے ساتھ اس صفت معصومیت میں شریک نہیں کہہ سکتے۔ جیسا کہ آیت: (ذیل)

”نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر پرہیزگار لوگ“

کہ اولیاء کی تعریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال اینکہ ”متقون“ صیغہ اسم فاعل است و ضمیرش راجع سونے اولیاء و مفعولش ہرچہ باشد . محذوف . لیکن حاصل اتقا ہمیں اجتناب از معاصی و غیر مرضیات بود . زین بعد بشنو کہ حاصل متقی این ست کہ موصوف بوصف اتقا

مبنى للفاعل باشد. و پیداست که تحقق اتقا مبنى للفاعل بر تعدی الی مفعول ضرور نیست. و این بدان ماند که در ایام برشکال مثلاً وقت رفتار خود را از افتادن باز میدارند و باین همه گاهی پای رونده می لغزدو از پای افتد. و برین بناء بدیگران میگویند که من هر چند خود را از افتادن نگاهداشتم مگر نتوانستم.

غرض ازین تعریف که در کلام الله مذکور شد عدم امکان صدور معاصی نمی برآید. آری بشهادت همچو آیت: "يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ." (سوره ابراهیم، ۲۷) محفوظ ماندن اوشان از معاصی می برآید. زیرا که اطلاق اَمَنُوا اشاره به کمال ایمان می کند. فرموده اند.

“المطلق يراد به الفرد الكامل”

و پیداست که کمال ایمان با ولایت د مساز است بتأزیب، استعانت در بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ برین امر دلالت دارد... که آنچه بران ثابت میدارند آن چیز دیگرست.

لیکن پیداست که آنچه در تحققش قول ثابت یعنی

“لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”

را دخل است، همین طاعت و تقوی است. نظر برین اگر گویند که مؤمنان کامل را به برکت.

“لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”

برطاعت و تقوی ثابت میدارند، بجاست. و ظاهرست که این وقت محفوظیت از معاصی ضرور است.

باقی وجه تخصیص معصومیه بهر انبیاء و محفوظیت بهر اولیا

بآنکہ ہر دو متحد المفہوم می نمایند در خور این عجالہ نیست ورنہ  
ان شاء اللہ دریں بارہ ہم چیزی رقم میزدیم۔

## اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ”متقون“ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر  
اولیاء کی طرف راجع ہے۔ اور اس کا مفعول جو بھی ہو محذوف ہے لیکن تقویٰ کا حاصل  
یہی گناہوں اور اللہ کی ناپسندیدہ باتوں سے بچنا ہے۔

اس کے بعد سنئے کہ متقی کا خلاصہ یہ ہے کہ تقویٰ سے متصف شخص ہو۔ اور ظاہر ہے کہ  
تقویٰ کا پایا جانا فاعلی صورت میں مفعول کی طرف متعدی ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

اور یہ اسی کے مانند ہے کہ برسات کے موسم میں مثلاً چلتے پھرتے وقت لوگ اپنے  
آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود کبھی گزرنے  
والے کا پاؤں پھسل جاتا ہے اور وہ گر پڑتا ہے اسی بناء پر دوسروں سے گرنے والا کہتا  
ہے کہ میں نے اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی بہت کوشش کی

﴿کوشش کے باوجود متقیوں سے گناہ کے ٹپک پڑنے کی جو تشبیہ حضرت قاسم العلوم نے دی ہے  
وہ علمی دنیا میں اہل تقویٰ کی وکالت کا بہترین اور ان کی پوزیشن کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہے۔ اس مثال  
نے متقین کی حالت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے پیش کر کے علمی حجاب اٹھا دیا ہے۔ مترجم ﴿مگر محفوظ  
نہ رکھ سکا۔ غرض اس تعریف سے کہ جو کلام اللہ میں ذکر کی گئی ہے (اولیاء سے) گناہوں  
کے صادر ہونے کا ممکن نہ ہونا نہیں نکلتا ہے۔ ہاں اس آیت کی شہادت کی بناء پر

”ثابت ﴿پارہ نمبر ۱۳، سورۃ ابراہیم، رکوع نمبر ۴﴾ قول ثابت سے مراد کلمہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

ہے۔ اس کلمے کے پڑھنے والے اور اعتقاد رکھنے والے کو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں کفر کی لغزش  
سے بچا کر ایمان پر قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ  
انْقَامُوا تَنْزِيلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰئِكَةُ اَنْ لَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا۔ دونوں آیتوں کا ثمرہ ایک ہی  
ہے۔ مترجم ﴿رکھتا ہے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے قول ثابت (یعنی لا الہ الا اللہ)

کے ذریعہ، دنیا اور آخرت کی زندگی میں۔“

ان اولیاء کا گناہوں سے محفوظ رہنا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ امنوا کا مطلق ہونا کامل ایمان ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے کہ:

”مطلق یہ اہل علم کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ جب کسی جنس یا شخص یا چیز کو تحریر یا تقریر میں مطلق طور پر بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر نجم بولا جائے تو اس کا فرد کامل یعنی آفتاب مراد لیں گے۔ اسی طرح اگر جنگل کے کسی بہادر جانور کا ذکر مطلق طور پر کیا جائے تو اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم بول کر اس سے اس صفت کا کامل فرد مراد ہوتا ہے۔“

اور ظاہر ہے کہ ایمان کا کمال ولایت کے ساتھ ساتھ پایا جاتا ہے۔ پھر ”بالقول الثابت“ میں باجو کہ مدد عربی اور فارسی میں کئی حروف کئی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف (ب) بھی عربی میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ان معانی میں سے ایک معنی حرف (ب) کے ذریعہ مدد حاصل کرنے کے لئے آتے ہیں۔ جیسے بسم اللہ میں (ب) مدد کے لئے بھی ہو سکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی مدد سے میں شروع کرتا ہوں۔ اسی طرح بالقول الثابت میں بامد حاصل کرنے کیلئے ہے یعنی قول ثابت کی مدد سے۔ مترجم بول کر طلب کرنے کے لئے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ (اللہ تعالیٰ اولیاء کو) جس چیز پر ثابت قدم رکھتے ہیں وہ اور ہی چیز ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہ چیز جس کے پائے جانے میں قول ثابت یعنی:

”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

کو دخل ہے، یہی بندگی اور پرہیزگاری ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے کہ اگر کہیں کامل مومن لوگوں کو ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کی برکت سے بندگی اور پرہیزگاری پر ثابت رکھتے ہیں تو درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس وقت گناہوں سے حفاظت ضروری ہے۔ باقی انبیاء کے لئے معصوم ہونے کی خصوصیت اور اولیاء کے لئے حفاظت عصمت، انبیاء کے لئے اور حفاظت اولیاء کے لئے ہونے کو علماء نے اس طرح واضح کیا ہے کہ برائی کو انبیاء سے دُور رکھنے کا نام عصمت ہے اور متقیوں کو برائی سے دُور رکھنے کا نام حفاظت ہے۔

گویا عصمت میں برائیوں کو معصوم سے دُور رکھا جاتا ہے اور حفاظت میں محفوظ کو برائیوں سے دُور رکھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں تعبیر کیا جائے کہ انبیاء ارادہ کرتے ہی نہیں اور اولیاء ارادہ کر لیں تو حفاظت کی جاتی ہے لیکن اگر لغزش ہونے لگے تو بچتے بچتے پاؤں پھسل سکتا ہے۔ لیکن انبیاء کا پاؤں پھسل نہیں سکتا ان کو تھام لیا جاتا ہے۔ یہ میری ذاتی رائے ہے جو میں نے بعض اولیاء کے پائے ثبات میں لغزش سے واقفیت کی بناء پر ظاہر کی ہے۔ مترجم کی تخصیص، باوجودیکہ دونوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس خط میں (اس مضمون کے لکھنے کی گنجائش نہیں۔ ورنہ ان شاء اللہ اس بارے میں بھی کچھ لکھتا۔

شبہ

باقی ماند اینکه این جرائم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر ماده مذکور نبود صدور جرائم محال بود.

شبہ

باقی رہی یہ بات کہ یہ دلیل سے مانے ہوئے جرائم کہاں سے پیدا ہو گئے جبکہ ماده مذکورہ گناہ کا نہ تھا تو جرائم کا صادر ہونا محال تھا۔

جواب

جوابش اینست کہ افعال را روبدو سواست. (۱) یکے نیت و مبادی آن کہ آنرا مصدر افعال توان گفت. (۲) دوم پیکر و هویات آن مظهر آن توان خواند لیکن پیدا است مصدر و مظهر را بیک وتیرہ نداشته اند یک فعل بیک مظهر میباشد. و انواع نیات بلکه مدارج یک نوع هم ازان متفاوت. اندرین صورت میتوان شد کہ پیکری و مظهری در یوزہ گر مصادر شتی باشد.

ہاں ازیں قدر انکار نتوان کرد کہ بعض مظاهر ارتباط طبعی یا

بعض مصادر دارند. و ازین جهت در صورت صدور آن از مصدر دیگر بیننده را بغلط اندازد و خود با مصدر دیگر سازد. مثلاً پیکر صلوة اعنی این صورت خاصه از رکوع و سجود علاقه طبعی با مصدر خاص که اخلاص است میدارد. و باین همه با مصادر دیگر اعنی نیات فاسده نیز گاهی خود را می سپارد. و از زیر پرده نیات دیگر مثل ریا و سُمعه سرمی برآرد. لیکن بوجه همان علاقه طبعی که مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص که عین تعبد است محمول میشود. همین است که در حق منافقان سرمایه اطمینان و امن شدورنه در کفر اوشان چه کمی بود که آب تیغ جند الله نجشیدند.

همین طور بعض پیکر و هیاکل بعض افعال را مثل سَب و شتم و نقصان مال و جان و دست و گریبان شدن یکم به دیگری و دروغ و امثال آن را علاقه خاص باعصیان است. گو گه و بیگانه مصدر آنها چیزی دیگر شده باشد. مقاتله جهاد و کشت و خون فساد و عناد هر چند هم رنگ یک دیگر اند لیکن بوجه آنکه این قصد را باعناد و فساد اتحادی ست طبعی گو دستاویز بغض فی الله و مظهر اطاعت نیز میتوان شد. همین است که بسیاری از انسان صورتان جهاد را ظلم و ستم انگاشته دل از حقیقت دین اسلام برداشته اند. چون این مقلمه ممهّد شد. سخن دیگر که هم از آن سرمی زند باید شنید. بحکم

”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“ (حدیث)

”إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَنْظُرُ

إِلَى قُلُوبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ أَوْ كَمَا قَالَ“ (حدیث)

مدار اعتبار کاروبار بنی آدم بر مصادر اعنی نیات و مبادی آن



خواهد بود. حُسن یا قبحی که در ذات افعال و دیعت نهاده اند از آن حساب نخواهند فرمود. اندرین صورت نوعی از حسن و قبح از طرف مصادر سوی مظاهر خواهد آمد و لا جرم آن حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات و در حق مظاهر عارض خواهد بود.

پس اگر مصادر آن قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع الدرجات است مثل حجود و عناد و تکبر و هوا و هوس آن را گناه باید پنداشت و هرچه مصادر آن حسن بالذات و محمود خالق کائنات است اگر از قسمتی است که آن را علاقه طبعی با مصادر قبیحه و ذمیمه است بدو حال متصور است

(۱) یکی آنکه غلط فهمی باعث تحرک اخلاق حمیده گشته که این پیکر بدان و وابسته است آنرا خطای اجتهادی باید گفت.  
(۲) دوم آنکه غلط فهمی را در این سلسله مداخلتی نباشد این قسم را زلات باید خواند.

مثال اول مناقشه حضرت موسی علیه السلام با حضرت هارون علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام است.

و مثال ثانی معامله برادران یوسف علیه السلام بادشان و قصه گریختن حضرت یونس علیه السلام می نماید چه مصدر این حرکات و باعث صدور آن از اخوان یوسف علیه السلام محبت دنیا نبود.

جمله لِيُؤْسَفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا

خود برین قدر گواه است. که باعث این حرکات عنایات حضرت یعقوب علیه السلام بود. و ظاهر است که حضرت یعقوب علیه السلام از ملوک روزگار یا امراء وقت و سردار نبودند که

عنايات اوشان بحال يوسف عليه السلام موجب حصول مناصب دنيوی ميشد و ازين باعث عرق حسد برادران بجوش می آيد. في، بلکه توجه حضرت يعقوب عليه السلام مورث برکات دينی بود. و موجب حصول مقاصد يقينی. زين باعث برادران اوشان را حسد از دل سرزد. و ميدانی که حسد از لوازم محبت و آثار آنست هر قسم محبت که باشد پس اگر محبت دنيوی ست حسد نیز لازم و در حکم و اعتبار تابع آن خواهد بود. و اگر محبت خدا وندی ست هم چنان حسد آن بهمان حساب شمرده خواهد شد.

بالجمله اين رشک اوشان از آثار محبت خدا وندی می نمايد. آری پيکر نازيبا در برگرفته. ظاهر بينان اين را جریمه خوانند و مرتکبان را گناهگار انگارند. و بنده گمنام اين را از قسم زلات می شمارد. و همين است که مغفور شدند. ورنه فساد ذات البين را حالقه فرموده اند و ازين جا معنی

“لَا حَسَدَ إِلَّا فِي الْإِنِّينِ”

پیدا شده باشد. وهم هویدا شده باشد که در اين حديث حسدبه معنی خود ست. حاجت آن نيست که به معنی غبطه گیرند. مگر غرضم نه آنست که کاربند اين قسم حسد هم بايد شد. و بزود کوب و ايداء رسانی بايد پرداخت. في، بلکه مرادم آنست که اين قسم حسد که از آثار محبت خدا وندی است و در عروضش بر طبع کسی را اختيار نيست. بذات خود مذموم نيست. ازين جا دريافت کرده باشی که جرم چیزی ديگر است و زله و خطاء اجتهاد چیزی ديگر. بلحاظ پيکر یکی را از قسم ديگر

نمردن نشاید۔ وھمدریافتہ باشی کہ کذب وغیرہ کی منشاء آن  
ہمیں حسد متفرع بر محبت خداوندی شدہ باشد در حکم و اعتبار  
ر شمارہمان حسد خواہد بود۔ اندرین صورت کذبات اخوان  
برسف علیہ السلام را جرم نباید گفت زلہ باید خواند۔

باقی وجہ تسمیہ ہم ازین بیان خواہی دریافت لیکن این قدر باید  
نوشت کہ در صورتی کہ مصدر گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہمان  
مادہ شیطانی شد۔ چہ پیش آمد کہ اکابر دین امتناع کبائر پس و  
پیش نبوۃ برابر شمردند و صفات را مخصوص بزمانہٴ پس نبوۃ  
داشتند مقتضای اتحاد منشاء آن بود کہ ہر دو یکساں می بودند۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ افعال کا رخ دو چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔

(۱) ایک تو نیت اور اس کی ابتدائی باتوں کی طرف کہ ان کو افعال کا مصدر کہہ سکتے  
ہیں۔ (۲) دوسرے۔ اس فعل کا وجود اور اس کی جزئی صورتیں کہ اس کو مظہر کہہ سکتے  
ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ فعل کے صادر ہونے کی جگہ اور اس کے ظاہر ہونے کی جگہ کو ایک  
ہی طور پر نہیں رکھا ہے۔ ایک فعل کا ایک ہی مظہر کسی اچھے یا برے فعل کے صادر ہونے  
کے سبب یا جگہ کو مظہر کہا گیا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کا مصدر خلوص ہوتا ہے۔ گویا نماز کا سبب یا مظہر  
خلوص ٹھہرا۔ ہاں بعض اوقات کسی اچھے یا برے فعل کے ظہور میں آنے کے نیت کے اعتبار سے کئی  
مظہر اور مصدر بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کئی وجوہ یعنی دشمنی، حسد اور غیرت و ناموس کے  
باعث قتل کرتا ہے تو قتل کے کئی سبب یا مظہر ہوں گے جو مختلف نیتوں کے باعث قتل کے مصدر بن  
سکتے ہیں۔ مترجم یہ ہوتا ہے اور نیتوں کی مختلف قسمیں بلکہ ایک ہی قسم کی نیت کے مختلف  
درجے بھی اس کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ معصیت کا  
ایک مجسمہ اور ایک مظہر گناہ کے متعدد دروازوں کا سوالی ہو۔

ہاں اتنی بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ گناہوں کے بعض مظاہر بعض مصادر سے طبعی ربط رکھتے ہیں۔ اور اس سبب سے اس کا دوسرے مصدر سے صادر ہونا دیکھنے والے کو غلطی میں ڈال دیتا ہے۔ خود دوسرے مصدر کے ساتھ موافقت کر لیتا ہے۔ مثلاً نماز کا ڈھانچہ یعنی یہ خاص شکل جس میں رکوع اور سجدہ ہے خاص مصدر کے ساتھ جو کہ اخلاص ہے طبعی تعلق رکھتا ہے۔ اور ان تمام کے باوجود نماز کبھی فاسد نیتوں کی جگہ سے بھی صادر ہوتی ہے۔ اور دوسری نیتوں مثلاً ”ریاء کاری اور دکھاوے کی نیت“ کے ماتحت بھی ظہور میں آتی ہے۔ لیکن اسی طبعی تعلق کی وجہ سے جس کا ذکر ہوا، ظاہری نظر میں اخلاص پر مبنی سمجھی جاتی ہے جو کہ ہو بہو عبادت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منافقوں کے حق میں (یہ ریا کاری کی نماز) اطمینان اور امن کا سبب بن گئی ورنہ ان کے کفر میں کیا کمی تھی کہ اللہ کے لشکر کی تلوار کی آب نہ چکھتے۔

اسی طرح پر بعض افعال کی شکلیں اور ڈھانچے مثلاً گالم گلوچ، مال و جان کا نقصان، ایک کا دوسرے سے لڑنا جھگڑنا اور جھوٹ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا گناہ کے ساتھ خاص تعلق ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی ان کے صادر ہونے کا سبب دوسری باتیں بھی ہوں۔ جہاد کی جنگ اور فساد اور دشمنی کا خون خرابہ ہر چند ایک دوسرے کی شکل جیسے ہیں لیکن اس وجہ سے کہ اس ارادے کو دشمنی اور فساد کے ساتھ طبعی اتحاد ہے گو اللہ کے لئے دشمنی کا وسیلہ اور اطاعت خداوندی کے مظہر بھی ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے انسان کی شکل رکھنے والے لوگ جہاد کو ظلم و ستم خیال کر کے دل کو اسلام کی حقیقت سے انہوں نے ہٹا لیا ہے۔ جب اس مقدمہ کی تمہید بیان ہو چکی تو دوسری بات بھی جو اس سے نکلتی ہے سنی چاہئے۔ بحکم (حدیث)

”سوائے یہ مشہور حدیث ہے جس کو بعض علماء نے تواتر کا درجہ دیا ہے اور جو صحت کے اعتبار سے یقین کا مرتبہ رکھتی ہے۔ پوری حدیث یہ ہے: ”عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِأَمْرٍ مَا نَوَى فَمَنْ

كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى الدُّنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ“ (بخاری و مسلم) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اعمال (کے ثمرات) نیتوں پر ہیں اور اس کے سوا نہیں کہ آدمی کو وہی ملے گا جو اس نے نیت کی۔ پس جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے اور جس کی ہجرت دنیا کے لئے یا کسی عورت سے نکاح کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے جس کے لئے ہجرت کی۔ مترجم لکھ اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں پر ہیں۔“

اور ”بے شک اللہ تمہاری صورتوں اور اعمال کو نہیں دیکھتا لیکن اللہ تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔ یا جیسا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا۔“

آدمی کے کاروبار کے اعتبار کا دار و مدار، مصادر یعنی نیتوں اور اس کے مبادی پر ہوگا۔ کوئی اچھائی یا کوئی برائی کہ افعال کی ذات میں امانت رکھی ہے اس کا حساب نہیں فرمائیں گے۔ اس صورت میں ایک قسم کی اچھائی یا برائی مصادر کی طرف سے مظاہر کی طرف ضرور آئے گی۔ اور ضروری طور پر وہ اچھائی یا برائی مصادر کے حق میں لازم ذاتی اور مظاہر کے حق میں لازم عارض ہوگی۔

پس اگر اس فعل کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر برے ہیں اور بلند درجات والی ذات کی بارگاہ میں برے ہیں جیسا کہ انکار، گھمنڈ اور خواہش نفسانی تو ان کو گناہ سمجھنا چاہئے اور اگر اس کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر اچھے اور کائنات کے خالق کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو اگر اس قسم سے ہے کہ اس کو برے مصادر کیساتھ طبعی طور پر تعلق ہے تو دو حال سے تصور کیا گیا ہے۔

(۱) ایک تو یہ کہ غلط فہمی اخلاق حمیدہ کو حرکت میں لانے کا باعث بنی کہ یہ ڈھانچہ

اس کے ساتھ وابستہ ہے اس کو اجتهادی غلطی کہنا چاہئے۔

(۲) دوسرے یہ کہ غلط فہمی کو اس سلسلے میں کوئی دخل نہ ہو۔ اس قسم کو لغزش کہنا چاہئے۔

پہلے کی مثال موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون علیہ السلام ﴿موسیٰ علیہ السلام کا ہارون علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ وہ ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام چالیس روز کے بعد کوہ طور سے واپس ہوئے اور قوم نے سامری کے بنائے ہوئے پتھرے کو پوجنا شروع کر دیا تو موسیٰ علیہ السلام طیش میں آگئے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی داڑھی پکڑ لی اور ان سے کہا کہ میرے بعد تم قوم کو قابو میں نہ رکھ سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے الفاظ کو قرآن کریم میں اس طرح ادا کیا گیا ہے:

”قَالَ يَهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ۖ أَلَا تَتَّبِعَنِ ۚ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ۚ قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ۚ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي“ (پارہ نمبر ۱۶، سورہ طہ، آیات ۹۲ تا ۹۴، رکوع نمبر ۵)

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے ہارون تجھے میرے پاس آنے سے جب لوگ گمراہ ہو گئے تھے کس نے روکا کیا تم نے میری حکم عدولی کی۔ ہارون (علیہ السلام) نے کہا اے میرے ماں کے جائے میری داڑھی اور سر کے بال نہ پکڑ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا تم کہنے لگو کہ تم نے بنی اسرائیل میں پھوٹ ڈال دی اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا۔ ﴿اور حضرت خضر علیہ السلام ﴿خضر علیہ السلام کے باہم مناقشے کا قصہ قرآن کریم میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو نہایت مؤثر اور پیش رہا نصیحتیں فرما رہے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا اے موسیٰ کیا روئے زمین پر آپ اپنے سے بڑا عالم کسی کو پاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان کے یہ الفاظ پسند نہیں آئے۔ وحی آئی کہ جس جگہ دو دریا ملتے ہیں وہاں ہمارا ایک بندہ (خضر علیہ السلام) ہے جو تم سے زیادہ علم رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو کائنات کی جزئیات کا اپنے پاس سے علم دیا تھا اگرچہ شریعت کا علم موسیٰ علیہ السلام کو زیادہ تھا۔ بہر حال خضر علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو ان سے موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ کیا میں تمہارے ساتھ رہ کر کچھ سیکھ سکتا ہوں۔ انہوں نے کہا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر سے کام نہیں لے سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا مجھے آپ صابر پائیں گے اور میں کسی معاملے میں نافرمانی نہ کروں گا۔ چنانچہ دونوں چل پڑے۔ تا آنکہ ایک کشتی

میں سوار ہو گئے۔ تو خضر علیہ السلام نے کشتی کا ایک تختہ توڑ دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ”قَالَ  
 أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا مُّرَا (سورہ کہف، آیت ۷۱)“ تم نے یہ تختہ توڑ کر  
 کشتی والوں کو ڈبو نے کا ارادہ کیا یہ تو عجیب ہی بات کی۔ خضر علیہ السلام نے کہا: ”قَالَ أَلَمْ أَقُلْ  
 إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (سورہ کہف، آیت ۷۲) کیا میں نے نہیں کہا تھا کہ آپ  
 میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ”قَالَ لَا تَأْتُوا مَحَدِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا  
 تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (سورہ کہف، آیت ۷۳) پھر دونوں آگے چل پڑے۔ ایک لڑکے  
 سے ملاقات ہو گئی۔ خضر علیہ السلام نے اس کو قتل کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام سے نہ رہا گیا وہ چلا  
 اٹھے: ”قَالَ أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً مِ بَغْيٍ نَفْسٍ ط لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا مُنْكَرًا (سورہ کہف،  
 آیت ۷۴) تم نے ناحق ایک پاکیزہ جان کو قتل کر دیا۔ یہ تو بڑی نامعقول بات کی۔ خضر علیہ السلام  
 نے پھر وہی بات کہی کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ”قَالَ إِنْ  
 سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ مِ بَعْدَ هَا فَلَا تُصَحِّبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (سورہ کہف،  
 آیت ۷۶) یعنی اس کے بعد اگر میں سوال کروں تو مجھے ساتھ نہ رکھنا۔ پھر دونوں چل پڑے حتیٰ کہ  
 ایک گاؤں کے لوگوں کے پاس پہنچے اور ان سے کھانا مانگا، انہوں نے انکار کر دیا۔ وہاں ایک دیوار  
 دیکھی جو گرا چاہتی تھی اس کو خضر علیہ السلام نے سیدھا کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا ”لَوْ شِئْتَ  
 لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (سورہ کہف، آیت ۷۷) یعنی اگر آپ چاہتے تو اس پر معاوضہ لے سکتے  
 تھے تاکہ ہم کھانا کھا سکتے۔ بالآخر اب ساتھ ٹوٹ گیا۔ یہ ہے وہ مناقشہ جو خضر اور موسیٰ علیہما السلام کا  
 ہوا۔ (قرآن کریم، پارہ ۱۵، ۱۶۔ سورہ کہف) مترجم ﴿﴾ کے ساتھ مناقشہ ہے۔

دوسرے کی مثال یوسف علیہ السلام ﴿﴾ یوسف علیہ السلام کے ساتھ ان کے بھائیوں کا  
 معاملہ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو کنویں میں ڈال دیا گیا اور ان کو ستایا گیا یہاں تک کہ وہ مصر میں  
 جا کر فروخت ہوئے۔ مترجم ﴿﴾ کے بھائیوں کا ان کے ساتھ معاملہ اور یونس ﴿﴾ یونس علیہ  
 السلام کا معاملہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے قوم کو سمجھایا لیکن انہوں نے تکذیب کی۔ بالآخر ان کو  
 عذاب کی دھمکی دے کر چلے گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا۔ قوم نے توبہ کی اور عذاب

سے بچ گئے۔ یونس علیہ السلام کو ملاح نے دریا میں ڈال دیا اور ان کو مچھلی نے نگل لیا۔ پھر اللہ کے حکم سے مچھلی نے اُگل دیا۔ مترجم ﴿علیہ السلام کے﴾ (قوم کے پاس سے) بھاگنے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ برادرانِ یوسف سے ان حرکتوں کا مصدر اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں سے اس سلوک کا صادر ہونا دنیا کی محبت نہ تھی۔ آیت کا حصہ ”البتہ یوسف ﴿یوسف علیہ السلام کے﴾ بھائیوں نے اپنی میٹنگ میں کہا ”اذْقَالُوا لِيُؤْسِفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ اِلٰى اٰبِنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ ط اِنَّ اٰبَانَا لَفِي ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ“ (پارہ نمبر ۱۲، سورہ یوسف، رکوع نمبر ۲، آیت نمبر ۸)۔ مترجم ﴿اور ان کا بھائی﴾ (بنیامین) ہمارے باپ کو پیارے ہیں۔“

خود اتنی بات پر گواہ ہے کہ ان حرکتوں کا سبب، حضرت یعقوب علیہ السلام کی عنایتیں تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام زمانے کے بادشاہوں یا وقت کے امیروں اور سرداروں میں سے نہ تھے کہ ان کی عنایتیں یوسف علیہ السلام کے حال پر دنیا کے جاہ و منصب کے حصول کا باعث ہوتیں۔

اور اسی سبب سے بھائیوں کے حسد کی پسلی پھڑک اُٹھتی، نہیں، بلکہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی توجہ دینی برکتوں کا سبب اور یقینی مقاصد کے حصول کا باعث تھی۔ اسی سبب سے ان کے بھائیوں کے دل سے حسد نے سر نکالا۔ اور تمہیں پتہ ہے کہ حسد محبت کے لوازمات اور اس کے آثار میں سے ہے خواہ کسی قسم کی بھی محبت ہو۔ پس اگر دنیوی محبت ہے تو حسد بھی لازم ہے اور حکم اور اعتبار میں اس محبت کے تابع ہوگا اور اگر محبت خداوندی ہے تو اسی طرح اس کا حسد اسی حساب میں شمار ہوگا۔

بالجملہ یہ ان کا رشک محبت خداوندی کے آثار میں سے دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اس حسد نے نامناسب صورت اختیار کر لی۔ ظاہری دیکھنے والے اس کو جرم کہتے ہیں اور اس فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو گنہگار خیال کرتے ہیں۔ اور یہ گنہگار (قاسم) اس کو لغزشوں کی قسم سے شمار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ بخشے گئے۔ ورنہ آپس میں فساد کو (حدیث میں) ایمان پر اُسترا پھیرنے والا فرمایا گیا ہے اور یہیں سے اس حدیث کے معنی کہ:



”نہیں ﴿پوری حدیث یہ ہے﴾ ”عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلَطَهُ عَلَيْهِ هَلَكَ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا“ (بخاری و مسلم۔ مشکوٰۃ، کتاب العلم) نہیں ہے حسد مگر دو میں۔ ایک وہ آدمی کہ اللہ نے اس کو مال دیا تو اس کو حق کی راہ میں صرف کیا اور دوسرا وہ آدمی کہ دی اللہ نے اس کو حکمت وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اس کی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے۔ اس حدیث میں حسد سے غبطہ مراد ہے غبطہ اس کو کہتے ہیں کہ دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو اور اپنے آپ کو مل جانے کی تمنا ہو۔ لیکن حسد میں دوسرے سے نعمت کے زوال کی خواہش ہوتی ہے خواہ خود کو ملے یا نہ ملے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے والا اور دین سکھانے والا دو ایسے شخص ہیں کہ ان پر غبطہ ہوتا ہے کہ ہم بھی ایسے ہی ہو جائیں۔ مترجم ﴿ ہے حسد مگر دو چیزوں میں﴾ ”ظاہر ہو گئے اور یہ بھی آپ پر واضح ہو گیا ہوگا کہ اس حدیث میں حسد اپنے اصلی معنی میں ہے یعنی دوسرے سے زوال نعمت غبطہ کے معنی کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

مگر میری غرض یہ نہیں کہ اس قسم کے حسد پر کار بند بھی ہونا چاہئے اور مارنا، پیٹنا اور ایذا پہنچانے میں مشغول ہونا چاہئے۔ نہیں، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کا حسد محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے طبیعت پر عارض ہونے میں کسی کو اختیار نہیں ہے۔ (یہ حسد) اپنی ذات سے برا نہیں ہے۔

یہیں سے تمہیں پتہ چل گیا ہوگا کہ جرم دوسری چیز ہے اور لغزش اور اجتہادی بھول چوک دوسری چیز ہے ڈھانچے کے اعتبار سے ایک کو دوسری قسم سے نہیں خیال کرنا چاہئے۔ ﴿یعنی یہ حسد جو برادران یوسف علیہ السلام کو پیش آیا، جس طرح بذات خود مذموم نہیں ہے کیونکہ محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے پیش آنے میں نفس امارہ کا دخل نہیں ہے لہذا برادران یوسف علیہم السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے جو جنگل سے واپس آ کر یہ کذب بیانی کی تھی کہ یوسف علیہ السلام کو بھیڑیے نے کھالیا لغزش کہا جائیگا نہ کہ جرم۔ مترجم ﴿

اور تم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہوگا کہ بھیڑیے کے کھانے کا جھوٹ وغیرہ کہ اس کا منشاء یہی  
 محبت خداوندی پر مرتب ہونے والا حسد ہوا۔ اسی حسد کے شمار اور اعتبار اور حکم میں ہوگا۔ اس  
 صورت میں برادران یوسف علیہ السلام کے کئی دفعہ جھوٹ ھکئی دفعہ جھوٹ بولنا یہ کہ باپ  
 سے کہا کہ ہم جنگل میں دیکھنے جا رہے ہیں یوسف علیہ السلام کو بھی اسی لئے لئے جاتے ہیں، حالانکہ ان  
 کو قتل کے ارادے سے لئے جا رہے تھے۔ دوسرا جھوٹ یہ کہ ان کو بھیڑیا اٹھا کر لے گیا۔ تیسرے یہ کہ  
 قیص کو کہیں اور طرح سے خون میں ملوث کر کے دکھایا کہ دیکھئے یہ خون کے دھبے قیص پر موجود ہیں۔ یہ  
 بھی جھوٹ بولا۔ مترجم ھکئی بولنے کو جرم نہیں کہنا چاہئے بلکہ لغزش پکارنا چاہئے۔

باقی وجہ تسمیہ بھی اسی بیان سے تمہیں معلوم ہو جائے گی لیکن مجھے اتنا تو لکھ دینا چاہئے  
 کہ اس صورت میں کہ گناہ کے صادر ہونے کی جگہ خواہ گناہ بڑا ہو یا چھوٹا وہی شیطانی مادہ  
 ہوا۔ آخر کیا ضرورت پیش آئی کہ دین کے بڑوں نے بڑے گناہوں کو تو نبوت سے پہلے  
 اور بعد میں ممتنع ہونے کو برابر خیال کیا اور صغیرہ گناہوں کو نبوت کے زمانے کے بعد خاص  
 رکھا۔ منشاء کے ایک ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ دونوں حالتیں برابر ہوتیں۔

## جواب

در جوابش آنچه بفہم احقر می آید اینست کہ کبائر بذات خود  
 مقصود می باشند و صفائر ذرائع کبائر می بودند. قبح کبائر بہ  
 نسبت صفائر ذاتی میباشد و قبح آن عرضی. چہ کبائر را بجزیک  
 مصدر معین مصدرے دیگر نمی باشد. و ذرائع را مصادر کثیرہ می  
 بود. و آنہم بسا اوقات متبدل می شود.

ہمیں است کہ زنا باہر کہ باشد ممنوع و بوس و کنار با اولاد  
 خود محمود. ودانی کہ اندریں صورت کبائر موصوف بالذات و  
 صفائر بالعرض و قابل عروض خواہند بود. قبل عروض اطلاع  
 قابلیت بغایہ عسیر مثل اطلاع موصوف بالذات سهل و آشکار این

ست لهذا تحدید حدود کار خدا وند معبودست. نبی را هم اگر این علم میسر می آید بذریعه وحی میسر می آید. و غالباً:

”وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ“ (سوره ضحی، آیت ۷)

همین معنی داشته باشد. مگر علم حدود کبائر باین وجه که بوجه مقصود بودن آن و و باشتهار مذمت آن قرناً بعد قرن. و اتفاق انبیاء دران روشن تر است. چندان محتاج وحی نیست. باین وجه لازم آمد که هم پیش از نبوة وهم بند از نبوة ممتنع باشد.

باقی ماند صفات چون آنها در این مرتبه اشتهار نمی باشند و نه چنان مقصود و بر روی کارگونه اختفاء دران راه یافت که بی نزول وحی علم بسیار ازان در حکم ممتنع باشد. آخر کیست که نمیداند که ممانعت ذرائع زنا که از حدیث و کلام الله می برآید. هرگز بخیال احدی نمی آید. هان بعضی ازان مثل کذب که علم بطلان آن طبعی است. درباره امتناع و انتها انبیاء ازان محتاج وحی نیست. مگر این همه تا همان دم است که جریمه باشد. و اگر از قسم زلت بود امتناعش در حق اوشان ممتنع نمی نماید. هان این قدر صحیح که قوه علمیه و قوه عملیه از کمالات ذاتیه بلکه اصل آن است و کذب بظاهر دلالت بر فساد اول دارد که اشرف است. و بعد اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی رافع اعتماد مطلق است پس خدا را چه امید که وحی بجنسه خواهد رسانید و بنی نوع را چه یقین که هر چه از خدا آورده بی کم و کاست آورده. باین وجه کسیکه کذب مقتضائے طبعش بود نبوت را نشاید. لیکن از پاک نهادان بوقت غلبه مصدر چنانچه صدور کبائر ممکن است

و جملہ ”لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ“

شاهد براں کذب و انہم بطور زلت بدرجہ اولیٰ ممکن باشد۔  
البتہ کبیرہ بوجہ تعین مصدر بطور زلۃ صادر نتوان شد۔ زینوجہ عصمت  
لازم افتاد۔ فقط..... ختم شد تقریر عصمت انبیاء علیہم  
السلام اکنون حال کلی باید گفت۔

### جواب

اس کے جواب میں جو احقر کی سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ بڑے گناہ بذات خود مقصود  
ہوتے ہیں اور چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ بڑے گناہوں کی  
برائی چھوٹوں کی بہ نسبت ذاتی ہوتی ہے اور صغیرہ گناہوں کا قبح عرضی ہوتا ہے۔ کیونکہ  
بڑے گناہوں کا ایک مصدر معین کے سوا اور دوسرا مصدر نہیں ہوتا ہے اور ذرائع کے  
بہت سے مصدر ہو سکتے ہیں۔ اور وہ بھی بسا اوقات بدل جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زنا جس کے ساتھ بھی ہونے لگتا ہے اور اپنے بچوں کو پیار کرنا، چومنا چاٹنا  
اور گود میں لینا پسندیدہ ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ ان صورتوں میں بڑے گناہ ذاتی طور پر  
موصوف اور چھوٹے بالعرض اور قابل عرض ہوں گے۔ گناہ کے عارض جو گناہ اپنی  
ذات میں برائی رکھتا ہے یعنی ذاتی طور پر برا ہے اس پر مطلع ہونا آسان ہے لیکن جو گناہ اپنی ذات  
میں برائی نہیں رکھتا بلکہ بعض جگہ وہ گناہ نہیں اور بعض جگہ گناہ ہے اس پر مطلع ہونا دشوار ہے۔ مثلاً زنا  
واضح طور پر مذموم ہے کہ ذاتی برائی اس کے اندر موجود ہے اور بوس و کنار ذاتی برائی نہیں رکھتا۔ کیونکہ  
اپنے بچوں کو مشفقانہ طور پر پیار کرنا محمود ہے۔ اس کے برعکس کسی اجنبی عورت یعنی غیر محرم کو چومنا  
حرام ہے کیونکہ اس میں اگرچہ عرضی برائی ہے لیکن وہ گناہ کبیرہ کا باعث بن سکتی ہے۔ اس لئے حرام  
ہے۔ مترجم کے ہونے سے پہلے گناہ کی استعداد کی خبر نہایت مشکل ذاتی طور پر موصوف کی  
اطلاع کی طرح آسان اور واضح نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حدود کا متعین کر دینا خداوند  
معبود کا کام ہے۔ نبی کو بھی اگر یہ علم میسر آتا ہے تو وحی کے ذریعہ میسر آتا ہے اور غالباً اور

آپ ﷺ پارہ نمبر ۳۰، آیت نمبر ۷، سورہ والضحیٰ ”وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ“ کا یہ مطلب ہے جو مولانا قاسم العلوم نے بیان فرمایا کہ آپ اللہ کی ان حدود سے قبل نبوت سے بے خبر تھے جو بعد نبوت معلوم ہوئیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں اس آیت کے ماتحت لکھتے ہیں کہ نبوت سے پہلے آپ کو کوئی پروگرام معلوم نہ تھا۔ بعد ازاں عبادات اور معاملات کا پروگرام بتایا گیا تاکہ زندگی کی راہ معلوم ہو جائے۔ بالفاظ راقم الحروف۔ مترجم حد بندیوں سے ناواقف تھے اللہ تعالیٰ نے ان حدود کی طرف راہنمائی فرمادی۔“ کے بھی معنی ہوں۔ مگر بڑے گناہوں کی حد بندیوں کا علم اس کا مقصود ہونا اور اس کی برائی کا مشہور ہونا ہر زمانے میں ہے اور انبیاء کا متفق ہونا زیادہ واضح ہے چنداں وحی کا محتاج نہیں ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد بھی گناہ کا ہونا ممتنع ہو۔

باقی رہے چھوٹے گناہ چونکہ وہ اس درجے میں مشہور نہیں ہوتے اور نہ مقصود اس لئے ان گناہوں پر ایک گونہ مخفی ہونے کی صورت پیدا ہوگئی کہ وحی کے نازل ہونے کے بغیر اس کے اکثر حصے کا علم ہونا ممتنع ہونے کے حکم میں ہے۔ آخر کون ہے کہ وہ انہیں جانتا ہے کہ زنا کے ان اسباب کی ممانعت جو حدیث اور قرآن سے معلوم ہوئی ہے۔ ہرگز کسی کے خیال میں نہیں آسکتی۔ ان میں سے بعض گناہ جیسا کہ جھوٹ کہ اس کے باطل ہونے کا علم فطری ہے انبیاء کا اس جھوٹ سے بچنا اور ان کے حق میں اس کا ممتنع ہونا وحی کا محتاج نہیں ہے مگر یہ سب کچھ اسی وقت تک ہے کہ گناہ جرم کے درجے میں ہو اور اگر گناہ لغزش کی قسم سے ہو تو اس کا ناممکن ہونا ان کے حق میں ناممکن نہیں دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اتنا صحیح ہے کہ علمیہ قوت اور عملیہ قوت ذاتی کمالات میں سے ہے بلکہ اس کی اصل ہے اور جھوٹ ظاہر میں فساد اول پر دلالت رکھتا ہے کہ اشرف ہے۔ اور دنیا کی خبروں میں عمداً جھوٹ کی اطلاع کے بعد مطلق اعتماد کو ختم کر دینے والا ہے۔ پس خدا کو کیا امید کہ نبی وحی کو اسی طرح پہنچا دے گا۔ اور لوگوں کو کیا یقین کہ وہ جو کچھ خدا کی طرف سے لایا ہے گھٹائے بڑھائے بغیر لایا ہے اس وجہ سے جو شخص کہ اس کی فطرت کا

تقاضا ہی جھوٹ ہو وہ نبوت کے لائق نہیں ہے۔ لیکن اگر پاک طینت حضرات سے مصدر کے غالب ہونے کے وقت جیسا کہ بڑے گناہوں کا ہو جانا ممکن ہے اور جملہ

”اگر یہ سورہ یوسف کی آیت ۲۴ کا ایک ٹکڑا ہے۔ پوری آیت یہ ہے ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّه ط كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ط اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ“ یعنی زینخانے تو یوسف علیہ السلام کے ساتھ خواہش نفس کی تکمیل کا پورا ارادہ کر لیا تھا لیکن یوسف علیہ السلام نے ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ کی حفاظت نے دیکھیری کی۔ اور وہ اللہ کی برہان نہ دیکھتے تو وہ ارادہ کر لیتے۔ وہ برہان کیا تھی۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر میں لکھتے ہیں: ”برہان دلیل اور حجت کو کہتے ہیں، یعنی اگر یوسف علیہ السلام اس وقت اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے تو قلبی میلان پر چل پڑتے۔ دلیل کیا تھی زنا کی حرمت و شناخت کا وہ عین الیقین جو حق تعالیٰ نے انہیں عنایت فرمایا یا وہی دلیل جو خود انہوں نے زینخانے کے مقابلے میں ”اِنَّهٗ رَبِّيْ اَحْسَنَ مَثْوَاىِ اِنَّهٗ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُوْنَ“ کہہ کر پیش کی۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت سے اس وقت حضرت یعقوب علیہ السلام نظر آئے، کہ انگلی دانتوں میں دبائے سامنے کھڑے ہیں۔ بعض نے کہا کہ کوئی تحریر نظر پڑی، جس میں اس فعل سے روکا گیا تھا۔ (تفسیر عثمانی) نہ دیکھ پاتے اپنے رب کی دلیل“

اس کا گواہ ہے تو جھوٹ اور وہ بھی لغزش کے طور پر اولیٰ درجے میں ممکن ہے۔ البتہ گناہ کبیرہ کے مصدر کے تعین کی وجہ سے لغزش کے طور پر بھی صادر نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے انبیاء کے لئے معصوم ہونا ضروری ہوا۔

## حال کلی

برادر من اهر چند این هیچمدان از هر دو کو چه منقول و معقول نابلد است مگر به نسبت معقول اگر دعویٰ ناآشنائی محض کم زیبا است۔ مگر باین نظر کہ قدوه و امام درین فن، عقل است نہ نقل اگر براقوال گلشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر پندست گو مباد۔ آخر کم

ریش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری این راه کافی است بالجمله امتثال ایماً آن عزیز و پاس خاطر نازک شما ضرور است.

چنان بلہن ناقصم می آید کہ مفہومات راذہن و مصادیق را خارج ظرف است. در کلی مفہوم کلی منطقی و مصادیق کلی طبعی است. چون علم تحقق چیزی در خبر است و خبر را صدق یا کذب لازم در صورت تصادق مفہیم بامصادیق لازم التاد کہ چنانکہ مفہیم بالاتفاق در ذہن موجود اند. مصادیق در خارج باشند. مگر اندرین صورت معنی خارج و مراد ازان ظرفی باشد ماوراء ذہن. اعنی آنکہ در تحققش حاجت اعتبار معتبر نباشد. و چنان دانم کہ جزئیات مشخصہ حصص کلیات طبعیہ مے باشد بمعنی قطعات آن. غرض بقدرت کاملہ کلیات طبعیہ را پارہ پارہ کردہ در احاطہ اعدام گونا گون میدارند. و مصادیق جزئی و شخص بیک نظر همان پارہ جدا افتادہ می باشد. قطع نظر از اعدام لاحقہ و گاہی آن پارہ بآن علم پیوستہ مخبر عنہ میگردد. اندرین صورت آنرا فرد باید گفت نہ جزئی.

ہم چنین اسباب لحوق اعدام اعنی پارہائی دیگر کلیات و جزئیات. آنرا اگر باوشمارند چنان باید کہ فردش خوانند. و اگر کسی قصہ را بر گرداند گنجائش الکار نیست.

چہ ” لا مشاحۃ فی الاصطلاحات“ (مقولہ)

## کلی کا حال

اب کلی کا کلی طبعی کی مختصر تعریف اور اس کے متعلق اشارہ ہم مقدمہ مکتوبات میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔ مترجم کا حال بیان کرنا چاہئے۔

میرے بھائی! ہر چند یہ ناچیز علوم نقلیہ اور عقلیہ کے کوچے سے ناواقف ہے مگر

علوم عقلیہ منطق و فلسفہ وغیرہ کے متعلق اگر مطلق ناواقفیت کا دعویٰ کرے تو درست ہے۔ مگر اس خیال کے پیش نظر کہ علوم عقلیہ میں امام اور پیشوا عقل ہے نہ کہ نقل تو پھر اگر اگلے لوگوں کے اقوال پر نظر نہیں ہے یا ان کے خیالات سے مجھے اطلاع نہیں ہے تو نہ سہی، آخر تھوڑی دیر یہاں حضرت قاسم العلوم اعساری کے باوجود اپنی عقلی قوتوں کی وجہ سے وہ مقام رکھتے ہیں کہ کلی طبعی کے متعلق دوسرے علماء کے اقوال یاد نہ ہونے کے باوجود خود کلی طبعی کے پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علوم عقلیہ میں عقل امام ہوتی ہے، لہذا جو عقل مجھے عطا ہوئی ہے اس کی روشنی میں کلی طبعی کو میں خوب بیان کر سکتا ہوں۔ اللہ اکبر۔ گویا ان کی عقل بھی امامت کا درجہ رکھتی ہے۔ مترجم ﷺ بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے بخشی ہے اس راہ کی راہبری کے لئے کافی ہے۔ بالجملہ آپ کے حکم کو بجالانا اور آپ کے دل نازک کی خاطر داری ضروری ہے۔

میرے ناقص ذہن میں اس طرح کچھ آتا ہے کہ مفہومات کا ظرف ذہن ہے اور جن پر وہ مفہوم صادق آتے ہیں ان کا ظرف خارج ذہن ہے۔ کلی کا عقل مفہوم کلی منطقی ہے اور اس کا مصداق کلی طبعی ہے۔ چونکہ خارج میں کسی چیز کے پائے جانے کا علم خبر کہلاتا ہے اور خبر کے لئے صحیح یا غلط ہونا ضروری ہے، اس لئے مصداقوں پر مفہوموں کے صادق آنے کی صورت میں ضروری ہوا کہ جیسا کہ مفہومات متفقہ طور پر ذہن میں موجود ہیں تو ان کے مصداق خارج میں موجود ہوں۔

مگر اس صورت میں خارج کے معنی اور اس کی مراد وہ ظرف ہوگا جو ذہن کے علاوہ ہے۔ یعنی وہ چیز کہ جس کے پائے جانے میں اعتبار کرنے والے کے اعتبار کی حاجت نہیں ہوتی اور میں اس طرح سمجھتا ہوں کہ شخصی جزئیات طبعی کلیات کے حصے ہوتے ہیں یعنی اس کے ٹکڑے۔ غرض قدرت کاملہ کے ذریعہ کلیات طبعیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رنگا رنگ نابود گیوں کے احاطے میں رکھ دیتے ہیں۔ اور جزئی مصداق اور شخص لاحق ہونے والی نیستی سے قطع نظر ایک ہی نظر میں وہی جدا کیا ہوا ٹکڑا ہوتا ہے اور کبھی



یعنی اسی عدم سے وابستہ ٹکڑے کو مبتداء اور مسندالیہ بنا دیتے ہیں۔ مترجم ﴿وہ ٹکڑا اس نیستی سے مل کر مخبر عنہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو فرد ﴿فرد اور جزئی میں یہ فرق ہے کہ جزئی اور شخص کلی طبعی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور عدم لاحق سے اس میں قطع نظر ہوتا ہے لیکن فرد میں عدم لاحق سے وابستہ ہونے کا لحاظ ہوتا ہے۔ انوار ﴿کہنا چاہئے نہ کہ جزئی۔

اسی طرح نیستی کے لاحق ہونے کے اسباب میری مراد ہے کلیات و جزئیات کے دوسرے ٹکڑوں سے۔، ان کو اگر اس کے ساتھ شمار کریں تو ایسا چاہئے کہ اس کو فرد کہیں۔ اور اگر کوئی قصے ہی کو الٹ دے تو پھر انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ ”اصطلاحات کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں ہوا کرتا“۔

## حاکمہ قاسمی

پس ہر کہ کلی را در خارج موجود بوجود اشخاص گفته غلط نگفته . نظرش بر شق اول است . چہ اندرین صورت وجود اشخاص ہماں وجود کلی است . ہاں ازیں سخن این فہمیدن کہ کلی در خارج نیست اگر ہست اشخاص اوست کار خوش فہمان است . بہ مقابلہ اوشاں اگر گویند کہ در خارج اشخاص نیست اگر ہست کلی است . و مراد از اشخاص پارہ کلی معہ قید علمی یا وجودی گیرند ، زیباست چہ ہیئات اجتماعیہ از امور انتزاعیہ است کہ در خارج تنہا بذات خود موجود نیست . ہاں امری دیگر است کہ از اشخاص منتزع میشود . آنرا اگر تمثال کلی و پیکر کلی گویند بجاست .

تحقیق این سخن اینست کہ سوا وجود مطلق کہ مصداقش بجز ذات خدا وندی کیست کہ باشد ہمہ باقتران وجود و عدم صورت گرفتہ اند . لا جرم کلی باشد یا جزئی ماوراء مادہ وجودی آنرا ہیبتی باشد . و بزعم این ہیچمدان حقائق ممکنہ ہمیں ہیاکل و صور

است که باقتران وجود و عدم پیدا و منتزع میشوند. و آن بتمامها جزئی است پیکر جزئی باشد یا پیکر کلی. چه پیکر هرچیز را ضرور است که از ماسوا آنرا تمیز دهد. و این امر بجز جزئیة صورت نه بندد. و در صورت اشتراک تمیز کجا

و بزعم احقر قول کسی که لعینیه تشخیص رفته یا بانتزاع آن گفته برین پیکرها نظرش افتاده باشد. مگر چنانکه این پیکرها قابل چنان انقسام نیست که بر خارج قسمت اصل مقسم صادق آید همچنین تکثری دیگر حاصل میتوان کرد که آنرا تکثر انطباعی نام می نهم.

مثالش اگر بکارست صور مثلث یا مربع را که بجز خطوط متلا صقه چیز دیگر نیست پیش نظر داشته تصدیق سخن احقر خوانند. چه صورت مثلث یا مربع را اگر تقسیم فرمایند آن خطوط را پاره پاره خواهند کرد. مگر از مثلث یا مربع باز نشانی نخواهند یافت. هان یک صورت مثلث در آئینه های کثیره منطبع میتوان شد. لیکن چنانکه در انطباع بسا اوقات کمیت اشیاء ملحوظ نمی ماند بلکه باندازه مرئی ورائی صغر و کبر عارض می شود یک صورت بیک ماده کبیر می نماید بدیگر ماده صغیر چنانکه در تصاویر بنی آدم مشاهد باشی. همچنین صور کلیات چنانچه در مجموعه حصص که کلی طبعی بود متجلی و منطبع بود. هم چنان در یک حصه هم همان جلوه می نماید. همین است که اطلاق آب چنانکه بر بحر ذخار صحیح است بر قطره هم چنان. و جهش همین است که اندرین صورت پیکر کلی طبعی ملحوظ و مد نظر میباشد.

ازین تنقیح دانسته باشی که کلی طبعی پاره کبیر از وجود

منبسط میباشد کہ بلباس خاص اعنی پیکر مخصوص آراستہ۔  
 غرض کلی طبعی چیزی دیگر است و پیکر آن چیز دیگر۔ کلی  
 طبعی بذات خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص پارہای  
 آن وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی  
 ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آرا جنس باید دانست۔  
 چنانچہ از نفس کلی طبعی اگر پیش نظر آید متزع توان شد۔ ہم چنان  
 از اشخاص متزع ست۔ اگر فرق است فرق صغر و کبر است۔  
 بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ۔  
 و ہر کہ بانتزاع آن از جزئیات رفتہ ہم از حق نگلشتہ مسقط اشارہ  
 ہر یک چیز دیگر ست۔ کسی مصداق و معروض را پیش نظر  
 داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں ہوجہ قلت  
 تدبیر احکام یکی را بدیگری آمیختند۔ و لفتہا انگینتند۔  
 والحمد لله علی ما ہدانا الی الصواب۔

### حاکمہ قاسمی

پس جس کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے اور اشخاص اور ان کے وجود کے ساتھ کلی  
 طبعی کے موجود ہونے کو غلط قرار دیتے ہیں تو شق اول کے مطابق ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔  
 مولانا یہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی کا خارجی صورتوں میں ذہنی وجود سے ہٹ کر موجود ہونے کے یہ معنی  
 ہیں کہ کلی طبعی اور خارج میں اشخاص کے ساتھ اس کا وجود دونوں ایک ہی چیزیں ہیں۔ البتہ یہ بھی  
 قاسم العلوم نے صاف فرمادیا کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں موجود ہونا درست ہے اور جو اہل علم کلی  
 طبعی کو خارج میں نہیں مانتے اور اس کے اشخاص کو خارج میں مانتے ہیں، مولانا کو ان کے ساتھ قطعاً  
 اتفاق نہیں ہے۔ انوار شخص نے کلی کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود کہا  
 اس نے غلط نہیں کہا۔ کیونکہ اس کی نظر شق اول پر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں

اشخاص کا وجود اور کلی کا وجود دونوں ایک ہیں۔ ہاں اس بات سے یہ سمجھنا کہ کلی خارج میں نہیں ہے اگر ہیں تو اس کے اشخاص ہیں۔ یہ خوش فہموں کا کام ہے۔ ان کے مقابلے میں اگر کہیں کہ خارج میں اشخاص نہیں ہے اگر ہے تو کلی ہے۔

اور اشخاص سے مراد کلی کا حصہ کہ اس کے ساتھ عدمی یا وجودی کی قید لگاتے ہیں، درست ہے۔ کیونکہ اجتماعی شکل انتزاعی امور میں سے ہے کہ خارج میں تنہا بذات خود موجود نہیں ہے۔ ہاں کوئی اور ہی امر ہے کہ اشخاص میں سے نکلتا ہے۔ اس کو اگر کلی طبعی کی شبیہ اور کلی طبعی کا ڈھانچہ کہیں تو درست ہے۔ اس بات کی تحقیق یہ ہے کہ ”وجود مطلق کے سوا کہ اس کا مصداق ذات خداوندی کے سوا کوئی نہیں، سب کے سب ہست و نیست سے مل کر صورت اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ناچار کلی ہو یا جزئی وجود کے ماڈے کے سوا اس کی ایک شکل ہوتی ہے اور اس ناچیز کے خیال میں ہست و نیست ہونے والی حقیقتیں یہی ڈھانچے اور صورتیں ہیں کہ ہست و نیست کے اتصال کے ساتھ پیدا اور ناپید ہو جاتی ہیں اور وہ تمام کی تمام جزئیات ہیں۔ خواہ پیکر جزئی ہو یا پیکر کلی۔ کیونکہ ڈھانچہ ہر چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کو ما سوا سے تمیز دے۔ اور یہ امر جزئیت کے سوا صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اور شرکت کی صورت میں تمیز کہاں۔

اور احقر کے خیال میں اس شخص کا قول جو تشخص کی عینیت کا قائل ہے یا تشخص کے مترادف ہونے کا قائل ہے اس کی نظر انہی اجسام پر پڑی ہوگی۔ مگر جیسا کہ یہ اجسام اس قسم کی تقسیم کے قابل نہیں ہیں کہ خارج قسمت پر اصل تقسیم کیا گیا امر صادق آئے اسی طرح دوسری کثرت حاصل کر سکتے ہیں کہ اس کا نام میں تکثر انطباعی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان مکتوبات میں بہت سے اصطلاحی الفاظ اپنی طرف سے وضع کئے ہیں۔ جیسا کہ ہم مقدمے میں لکھ آئے ہیں۔ چنانچہ یہاں خود واضح فرما دیا ہے کہ تکثر انطباعی کا اصطلاحی نام میں نے خود رکھا ہے۔ مترجم بھڑکھتا ہوں۔

اگر اس کی مثال درکار ہے تو مثلث یا مربع شکلوں کو کہ باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کوئی چیز نہیں پیش نظر رکھ کر احقر کی بات کی تصدیق کریں کیونکہ مثلث یا مربع کی

صورت کو اگر تقسیم فرمائیں تو ان خطوط کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے۔ مگر مثلث یا مربع کا پھر نام و نشان بھی نہ پائیں گے۔ ہاں ایک مثلث صورت بہت سے آئینوں میں چھپ سکتی ہے۔ لیکن جیسا کہ منعکس ہونے میں بسا اوقات اشیاء کی مقدار ملحوظ نہیں رہتی ہے بلکہ دیکھی گئی چیز اور دیکھنے والے کے اندازے کے مطابق چھوٹائی اور بڑائی عارض ہوتی ہے۔ ایک صورت ایک مادے میں بڑی دکھائی دیتی ہے اور دوسرے مادے میں چھوٹی جیسا کہ بنی آدم کی تصویروں میں تم نے دیکھا ہوگا۔ اسی طرح کلیات کی صورتیں جیسا کہ مجموعہ معلوم ہوا کہ کلی طبعی جس طرح اپنے ایک بڑے بچہ پر صادق ہوتی ہے چھوٹے بچہ پر بھی صادق آسکتی ہے۔ جس طرح سمندر کہ پانی کا مجموعہ ہے اس کو بھی کلی طبعی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ایک قطرے کو بھی کلی طبعی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس پر بھی پانی کا نام صادق آتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ دریا پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہے اور قطرہ اس کا ایک چھوٹا فرد ہے۔ مگر کلی طبعی دونوں پر صادق ہوتی ہے۔ جس طرح کسی کا بڑا فوٹو اور اسی کو چھوٹا کر لیا جائے لیکن دونوں بڑی اور چھوٹی تصویریں صحیح معنی میں ایک ہی شخص کی تصویر ہیں۔ یہی حال کلی طبعی کا ہے کہ بڑے اور چھوٹے دونوں اجزاء پر صادق آتی ہے حصص میں کہ کلی طبعی ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح ایک حصے میں بھی وہی جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانی کا اطلاق جیسا کہ بہت زیادہ پانی والے دریا پر صحیح ہے قطرے پر بھی اسی طرح بولا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا جسم ملحوظ اور مد نظر ہوتا ہے۔

اس تنقیح سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کلی طبعی پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس میں میری مراد ہے کہ ایک خاص جسم میں آراستہ ہے۔

غرض کہ کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز کلی طبعی بذات خود خارج ہے یہاں حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہونا پھر ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود ہوتا ہے۔ مترجم

میں موجود ہے اور اس وجود کے ٹکڑوں کے اشخاص اور جزئیات، اسی کلی طبعی کا وجود ہے اور کلی طبعی کا وجود، وہی اشخاص کا وجود اور کلی طبعی کا پیکر ہے کہ اس کو جنس کے صاحب مرقات نے جنس کی یہ تعریف کی ہے "الجنس و هو کلی مقول علی کثیرین

مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو کالحيوان فانه مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنها بما هی و يقال الانسان والفرس ما هما لجواب حيوان“ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس ایسی چیز کا نام ہے جو مختلف حقیقتوں والی چیزوں پر بولی جاسکے۔ مثلاً انسان اور گھوڑا اور شیر تینوں کی حقیقت مختلف ہے لیکن تینوں کے متعلق جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہیں تو ایسا جواب دینا جس میں تینوں شامل ہو جائیں جیسے یہ کہیں کہ تینوں حیوان ہیں تو گویا حیوان ایک جنس ہے جس کے ماتحت مختلف الحقائق جانور آتے ہیں، لہذا حیوان جنس ہے۔ مترجم ﴿جانا چاہئے۔ چنانچہ نفس کلی طبعی اگر نظر کے سامنے آئے تو مترجم ہو سکتی ہے اگر کچھ فرق ہے تو چھوٹائی اور بڑائی کا فرق ہے۔

بالجملہ جس شخص نے ”کلی طبعی“ کے وجود کو خارج میں کہا ہے اس نے بھی غلط نہیں کہا ہے اور جو شخص اس کے جزئیات سے نکلنے کی طرف گیا وہ بھی حق سے نہیں ہٹا۔ ہر ایک کا نقطہ نظر الگ الگ ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ بنایا۔ ہاں قلت کلی طبعی کے متعلق اہل فن کے جن دو طبقوں میں اختلاف ہے کہ ایک طبقہ کلی طبعی کے خارج میں وجود کا قائل ہے۔ حضرت قاسم العلوم اس کو بھی صحیح تسلیم کرتے ہیں اور جو لوگ خارج ہیں اس کو نہیں مانتے بلکہ جنی قرار دیتے ہیں اور اس کے اشخاص کو خارجی قرار دیتے ہیں ان دونوں پر محاکمہ کرتے ہوئے حضرت قاسم العلوم کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کلی طبعی کے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا ہے اور کسی نے عارض اور ڈھانچے کو خیال میں رکھا ہے دونوں درست کہتے ہیں لیکن دونوں میں تدبر کی کمی ہے کہ ایک دوسرے میں خلط ملط کر دینے سے ان کو غلط نہیں ہوئی جس غلط فہمی سے حضرت قاسم العلوم بلند و بالا ہیں۔ اللہ اکبر! یہ ہیں حضرت قاسم العلوم۔ مترجم کے تدبر کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے سے ملا دیا۔ اور فتنے برپا کر دیئے۔ اور تمام تعریفیں اللہ ہی کیلئے ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمیں راستی کی ہدایت کی۔

(نوٹ: یہ مکتوب ۱۸ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ۔ ۱۵ جولائی ۱۹۶۸ء، ۳۲، ۳۱ ساڑھ ۲۰۲۵

بکرمی بروز پیر ۸ بجے صبح لائل پور میں شروع اور اختتام ترجمہ اس مکتوب بتاریخ ۲۷ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳۰ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ بمقام راولپنڈی بر مکان بر خورداری ثریا

۶/۹۸۸۔ سیٹلائٹ ٹاؤن۔ سید پورہ راولپنڈی بوقت چھ بج کر ۳۳ منٹ شام۔)

# مکتوب چهارم

در معصومیت انبیاء علیهم السلام و بهم تحقیق  
حقیقه کلی طبعی

بسم الله الرحمن الرحیم

بر علم احترام انبیاء علیهم الصلوٰة و السلام از صغار و کبار قبل النبوة و بعد النبوة بهر طوری که باشد خصوصاً  
دین را نمی جدیدی چند که بعضی مخالف اقوال کابریست اما هر که ابهره از فهم داده اند اشارت  
بندقیج اصل مراد موافق اقوال کابری خواهد یافت چون بر دعوی او دلیل کابریست نه فقط لای  
و انکاری باید که این دعوی را اولاً موجه نمایم بر او زمین در کلام الله میفرماید قل کلمتم تجزوا  
الله فاتبعونی بحکم الله و همچنین لقد کان کلم فی رسول الله سبوة حسنة فرموده اند این  
آیه بتابع مطلق بر آیه میفرماید و انظر آیه و ما خلقنا الجن و الانس الا ليعبدون و ما امرنا  
الا ليعبدوا الله مخلصین له الدین باسم موسیست باین جانب میسراند که مقصود از انسان نیست  
که ما موربانست و آن جز عباد و هیچ نیست مگر سیدانی که هر چیز را از لوازم ذات خود ماکزیر است  
چه اشئی او اثبت ثبت بلوازمه انظر در تعریف ملائکه و شیطان سخنانی که کان شیطان  
اربع کفورا و الا یعصون الله و امرهم و یفعلون ما یومرون پس شیطان را عصیان ملائکه  
را اذعان فرمان لازم آمد چون اینقدر پیشتر گویش خورده آنغریست که لازم ذات  
از لزوم خود حاکم نمی باشد لازم ذات اوست بجای دیگر نمی رود و چگونه توان شد این حد  
لا یصدر الا عن الواحد لازم آمد که در مصداق خلطوا عماء صالحاً و آخر سبنا از هر دو نوع  
پاره در غیر نهادند باشند فی بلکه هر که اخیال خیر و خطر هشر مدیل میروند از هر دو نوع چیزی

پویتری در محوش داده اند از هر قسم قدری تصدی در پنهانده اند و زنده لازم آید که لازم ذات  
 عام باشد از مضمونش مثال ترکیب ارواح انسانی ازین دو قسم بوده چنان باشد که در  
 ترکیب نوع مرکب از ارج عناصر شنیده بلکه چنانکه از خواص ربعی پوسته در طوبت و برودت  
 و حرارت که در جسم مرکب یافته میشوند و لوازم ذات خاک و آب و با و آتش اند ترکیب جسم  
 مرکب ازین جسم چهارگانه بی برده اند و زنده نیست که وقت آفرینش نگریست همچنین ترکیب  
 ارواح مثال و شام از دو عنصر مکی و شیطانی پی توان برود گو ما و رسی این دو چیز نای  
 دیگر باشد از مضمون لازم اقتاد که ذات با برکت حضرت خلاصه موجودات سرور  
 انانیت علیه علی الی افضل المصلوات و اکمل التسلیمات از شام شیطانی سبر باشد و  
 متعلق مطلق چگونه صورت بند و ان اگر از لوازم ذات امید مفارقت بودی میتوان گفت  
 که هر چند که در ذات شریف حضرت حبیب رب العالمین خردی از نوع شیطانی است اما  
 حصیان که لازم آن بود در این ماده مفارقت نمود با جمل الشی اذ اذ است ثابت بل  
 اگر نفوذ باشد ماده شیطانی در ضمیر حضرت سرور انبیا صلی الله علیه و سلم بودی اتباع مطلق  
 است ایستی آخر کم از کم کفیتی از ان عارض حال و شان شدی و رنگی از حصیان برین  
 آمدی پس اگر هر گونه اتباع او شان فرموده شود و حصیان نیز ارشاد کرده شود  
 اند مضمون تقسیم این صحر که ما امر و الایعبود الله مخلصین را الدین چگونه توان  
 و چون فشار گناه صغیره باشد یا کبیره همان ماده شیطانی است لازم آمد حضرت که  
 مسومان از اندیشگانه معصوم باشد باز باید شنید که رسول الله صلی الله علیه و سلم  
 در شاه میفرماید فبهذا هم اقده و این ارشاد نیز با قده مطلق شده است شخصیت  
 قده اتصال تقصید قسمی از خلاق و مجال نیست و هم مقرر است که چون صدر رابی قده  
 حذف میکنند چنانکه در الله اکبر صلا کبر را حذف فرموده اند این حذف مشیر تقسیم میباشد  
 اگر چه الله تعالی مخصوص با حدی نیست پس لازم آمد که حضرت دیگر انبیا علیهم الصلو



و السلام نیز ازین عیب مبرا باشند علاوه برین در آیه عالم الغیب لا ینظر علی عبیه اخذ  
 البین ایضی بن رسول فاعل ایضی ضمیر است راجع بسوی خدا تعالی و ضمیر مفعول که راجع  
 بسوی من است مضاف به حذف بازا ایضی مطلق داشته اند یعنی این نفرموده اند که ایضی  
 فی الاحمال از الاخلاق اونی نه الا امر اونی نه الامر و بعد این همه من رسول گفته اند و بعد  
 که من درین رسول بیانیه است نه غیر آن لهذا ضرورت افتاد که همه عناصر و حاصل محبوب و مرغوب  
 خداوندی باشند و جیش این است که چنانکه زر و نقره را بر معیار سوده میگیرند تا خوش  
 خالص معلوم شود همچنین استخوان عناصر روحانی عینی اخلاق و ملکات و قوی باعمال  
 میکنند تا نیک از بد متمیز شود چنانچه خود میفرمایند لب بلو کم اکرم احسن عملا و ظاهر است  
 که فعل داد و دوش از آثار ملکه سخاست و معرکه آرائی از آثار شجاعت دروغا همچنین جمله  
 افعال از آثار ملکات و قوی اخلاق کانه می شهند و این آثار و افعال با آن اخلاق  
 و ملکات همان نسبت است که خطوط معیار را با زر و نقره پس چنانکه در زر و نقره قدما  
 و قیمت همان زر و نقره را باشد نه آن خطوط را و مقصود اصل و محبوب زر و نقره بود و همان  
 خطوط بلکه آن خطوط فقط منظر حسن و قبح زر و نقره شهند نه اصل مقصود و محبوب  
 بیج و مرغوب همین سان قصد بین اصل محبوب و مقصود و مطلوب اخلاق مرغوبه اند  
 نه اعمال و در بازار آخرت در اصل قصد و قیمت همان اخلاق را باشد نه این اعمال را  
 این اعمال منظر آن اخلاق و ملکات اند نه بذات خود محبوب مرغوبی اندر نیصورت ضروری  
 است که همه اخلاق و ملکات و قوار رسولان محبوب مرغوبی خدا تعالی باشند این آثار  
 که بعضی از آنها منجمد مرغوبیات شهند بعضی از آن خلاف مرغوبی و در نه اطلاق با رضی  
 باطل گردد مگر وانی که اندر نیصورت معمولیه انبیا از سنائت و کبائر ضروری است  
 و از آنجا که بعد از رضی باباید من رسول که در آن من بیانیه آورده اند بیان اینست  
 لرثوه اند که هر که مصداق من ایضی باشد رسوا شدنش ضروری است همه فریب

چهار، انبیاء کسی را معصومیت یعنی اقتناع صدور عصیان صغیر و با شکی با سیر و صفت توبه  
 و مگر فرض از صدور این است که مصدر معصیت یعنی توبه که مقتضایش عسیا باشد و غیر  
 و نه اینکه مثل آنچه که معروف در ارت خارج از ذات خود میتوان شد معروف در عصیان  
 خارج هم نمیتوان شد آری با وجود امکان خروج عسیا انبیاء را از عود من آن  
 امید اند چنانچه فرموده اند که لکن لکن عند السور و الخشار از من عسیا و  
 نصین مگر آنکه بعضی اقسام معصیت از سوره فوشار هم خارج هستند با جمله این آیت  
 ممکن عود من هم دلالت دارد و در صورت بجهت آمدی و بر محفوظ ماندن بسیار  
 شایسته اند نه صرف بیکار رفتی بهر حال معصومیت یعنی مذکور مخصوص عسیا است  
 انبیاء هم شریک ایشان درین صفت نتوان گفت چنانکه جمله ان اولیاء و الا  
 قول که تعریف اولیاء فرموده اند بر این معنی اشاره دارد و تفصیل این اجمال اینکه  
 نون صیغه اسم فاعل است و ضمیرش راجع سوره اولیاء و مفعولش بر چه باشد  
 و آن یکی حاصل اتقوا همین اجتناب از معاصی و غیر مریضیات بود زمین بود شیوه  
 مایل متقیان است که موصوف بوصف اتقوا یعنی للفاعل باشد و پیدا است که تحقق  
 فاعلی یعنی للفاعل بر تقدی ال لمفعول ضرورت است و این بدان ماند که در ایام بر سال  
 اوقات نهار خود را از اقادن باز میدارند و با اینهمه گاهی پامی روزه می نهند و  
 پامی اعتد و برین بنا بر دیگران میگویند که سن هر چند خود را از اقادن نگاه داشته  
 نماندیم غرض این تعریف که در کلام آمده که در عدم امکان صدور معاصی بر آید  
 بی شهادت صحیبات بیست صد الذین امنوا بالقرآن الثابت فی الحجة الدیوانی  
 و محفوظ ماندن ایشان از معاصی می براید زیرا که اطلاق اموا اشاره بکمال  
 و می کند فرموده اند لکن بر او به انصاف کمال پیدا است که کمالی ایمان با ولایت  
 است باز با عنایت در باقرن ثابت بین و است و در آنکه که اینها در این است

میدارندان چیز دیگر است لیکن پدیدت که آنچه در حقیقتش قول ثابت یعنی ۵ الیه الی غیره  
 دخل است همین طاعت و تقوی است نظیرین اگر گویند که مومنان کامل نیستند الا  
 بر طاعت و تقوی ثابت میدارند بجا است و ظاهر است که این وقت محفوظیت از  
 معاصی ضرورت باقی و چه تخصیص معصومیت به اینها و محفوظیت به اولیا با آنکه هر دو  
 متحد مفهوم می نمایند و خور این محال نیست و زنه انشاء الله درین باره هم چیزی رقم میزد  
 باقی ماند ایند این جایم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر ما نه مذکور نبود صد و چرا هم محال بود  
 جوابش نیست که افعال را در بدو سوسست یعنی نیت و سادوی آن که از مصدر فعال تولد  
 گفت دوم پیکر و هویت آن که منظر آن تولد خوانند لیکن پدیدت که مصدر و منظر را  
 بیک و تیره ندانسته اند یک فعل بیک منظر میباشد و انواع نیت بلکه در این یک هم  
 هم از آن متفاوت اند بر کیفیت میتوان شد که پیکری و منطری در یوزه گر مصادر  
 شتی باشند مان از مقدار انکار نتوان کرد که بعضی منظر را ارتباط طبعی با بعضی مصادر  
 دارند از آن جهت در صورت صدور آن از مصدر دیگر بیننده را غلط اندازد و خود با مصدر  
 دیگر سازد مثلاً پیکر صلوة اعنی انصورت خاصه از رکوع و سجود علاقه طبعی با مصدر  
 خاص که اخلاص است میدارد و با اینهمه با مصادر دیگر اعنی نیات فاسده نیز گاست  
 خود را می سپارد و از زیر پرده نیات دیگر مثل رای و سمعه سری بر آرد لیکن بوجه بیان  
 طبعی که مذکور شد در راوی النظر بر اخلاص که همین تعبیرست معمول میشود همین است  
 که در حق منافقان سر ما به طعمیان دامن شد و زنه در کفر ایشان چه گوی بود که آب طبع  
 چند اند خشمیدند همین طور بعضی پیکر و سیاکل بعضی افعال بلا مثل سب و شتم و  
 نقصان مال و جان و دست و گریبان شدن سبک به گیری و دروغ و رشک از  
 علاقه خاص با حصیان است که گویم و بیگاه مصدر آنها چیزی دیگر شده باشد معاذ الله  
 و کشت و خون فساد و فساد هر چند همزنگ یکدیگر اند لیکن بوجه آنکه این مصدر با

و کما در احادیثی است طبعی که در ستاد و نیز بعضی از ائمه و مطهر طاعت نیز میتوان تدبیر است  
 یکبار از زبان مورخان چهار اظلم و ستم انگاشته دل از حقیقت دین اسلام برداشته  
 اند چون این مقدمه مهبود سخن و غیر که هم از آن سر نیزه باید شنید حکم انما الاعمال بالنیات  
 و انما الله لا یظفر الی صورکم و اعمالکم و لکن الله یتفرق الی قلوبکم و نیا تکلم او که قال ما رعبت  
 من ربی آدم بر مصاور یعنی نیات و مبادی آن خواهد بود حسنی یا قبحی که در ذات فعل  
 و ولایت نهاده اند از آن حسابی است که از فرمود اندر نیورت نوعی از حسن و قبح از طرف  
 مصاور سوی نظام خواهد آمد و لاجرم آن حسن و قبح در حق مصاور لازم ذات و در  
 حق نظام عارض خواهد بود پس اگر مصاور آن تسبیح بالذات و مذموم حضرت نفع  
 و درجات است مثل جمود و غنا و تکبر و هوا و بوس آزار گناه باید پنداشت هر چه  
 مصاور آن حسن بالذات و محمود فائق کائنات است اگر از قسمی است که آنرا علقه  
 طبعی با مصاور قبیحه و ذمیه است بدو حال متصور است یعنی انکه غلط فحشی باعث تحریک  
 اخلاق حمیده گشته که این پیکر بدان وابسته است آنرا خطای اجتهادی باید گفت و آن  
 انکه غلط فحشی با در این سلسله مالمس نباشد این قسم از ازلت باید خواند مثال اول شافعی  
 حضرت موسی علیه السلام با حضرت ارون علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام است  
 و مثال ثانی ساطع پادوران حضرت یوسف علیه السلام با دشمنان و قصه کریمتین حضرت  
 یونس علیه السلام مینا بد چه صدر این حرکات و باعث صدور آن از خوان یوسف  
 علیه السلام محبت دنیا بود و جل یوسف و اخوه احب الی دینا خود بر این قدر گواه است  
 که باعث این حرکات نمایان حضرت یعقوب علیه السلام بود و ظاهر است که حضرت  
 یعقوب علیه السلام از طوک رزق کار را ایام را وقت و سردار نبودند که عنایات او نشان  
 بحال یوسف علیه السلام موجب حصول مناصب نبوی میشد و ازین باعث عرق حد  
 چاره این بجهت می آمدنی بلکه توجه حضرت یعقوب علیه السلام صورت برکات

دینی بود و حصول مقاصد یقینی زمین باعث برادران او شان بر خدا زود سزای  
 و میدان که خداوند بوازم محبت و آثار آنست هر قسم محبت که باشد پس اگر محبت نیوی  
 خدا نیز لازم و در حکم و اعتبار تابع آن خواهد بود و اگر محبت خداوندی بسته همچنان  
 آن بهمان حساب شمرده خواهد شد با جمله این رشک او شان از آثار محبت خداوندی  
 می نماید آری بگزینا زیبا در برگرفته بود و ظاهر بیان این را جریده خوانند و در کتابان  
 گوناگون را نقل کرده و بنده گشام این را از قسمات می شمارد و همین است که مستغفروند  
 در نه و سا و ذات البین را عالقه فرموده اند و از اینجا معنی لاحد الانی اثنین پیدا  
 شده باشد و هم هویدا شده باشد که در این حدیث حدیث معنی خود است حاجت آن  
 که معنی غبطه گیرند مگر غرضم از آنست که کار بند این قسم حدیم باید شد و بزود کوب  
 ایذا رسانی باید پرداختن بلکه مرادم از آنست که این قسم حد که از آثار محبت خداوندی  
 است و در عرضش بر طبع کسی را اختیار نیست بذات خود موم نیست از ایجاد یافت  
 کرده باشی که جرم چیزی دیگر است و زلزله و خطار اجتهاد چیزی دیگر خواهد بود یکی را  
 از قسم دیگر شمردن نشاید و هم در یافته باشی که کذب و حیزه که منشا آن همین حد  
 مستغرق بر محبت خداوندی شده باشد در حکم و اعتبار و شمار همان حد خواهد بود  
 اندر منصورت کذبات اخوان یوسف علیه السلام را جرم نباید گفت زلزله باید خواند  
 و چه تشبیه هم ازین بیان خواهی در یافت لیکن اینقدر باید نوشت که در صورتی که  
 مصدر گناه صغیره باشد یا کبیره همان ماده شیطانان شد چه پیش آمد که اگر بزرگ  
 اقلع کبائر پس در پیش نبوة برابر بشود و در صفات را مخصوص بنات نه پس نبوة  
 داشتند مقتضای اتحاد نشاء آن بود که هر دو یک نامی بودند در و جانش آنچه فهمیم  
 می آید اینست که کبائر بذات خود مقصود می شهند و صفات ذایع کبائر می بود و صفات  
 کبائر نسبت صفات ذاتی می باشد و چه آن عرضی که کبائر را نیز یک مصدر می شند

فکر نیاید و در این امر اصرار کثیر می بود و اینهم با اوقات متبدل میشود و همین گوناگونی  
 باشد ممنوع و بوسه کند با اولاد خود محمود و دانی که اندر تصویر کباب مروضت بالذات و صفات  
 بالعرض و قلیل عرض خواهند بود قبل عرض اطلاع قابلیت بنایه حسی مثل اطلاع مروض  
 بالذات سهل و آشکار نیست مگر استخدا حدود کار خداوند معبود است بنی اہم اگر این علم  
 میسر می آید بجز ریحہ می میسر می آید و غالباً وجودک صناعاً فہدی همین سنی در شتہ باشد  
 مگر علم حدود کبار باین وجه کہ بوجہ مقصود بودن آن و شہادت است آن قرآن بعد قرن  
 اتفاق انبیا و بن روشن ترست چندان محتاج وحی نیست باین وجه لازم آمد کہ ہم پیش  
 از نبوتہ و ہم بعد از نبوتہ متسخ باشد باقی ماند صفات چون آنها در این مرتبہ شہادت می باشند  
 در چنان مقصود و بر روی کار کونہ اختفا در آن راه یافت کہ بی نزول وحی علم بسیار  
 ازان در حکم متسخ باشد آخر کیمت کہ میداند کہ مانعت ذرائع زنا کہ از حدیث و کلام ہدی  
 می بر آید ہرگز بحیال حدی می آید بان بعضی ازان مثل کذب کہ علم بطلان آن طبعی است  
 در بارہ استماع و انتہار اجبار ازان محتاج وحی نیست مگر اینجہ تا ہماندمست کہ جبر  
 باشد و اگر از قسم زلتہ بود اقتناعش در حق ایشان متضمنی نماید بان اینقدر صحیح کہ قوہ  
 علیہ قوہ علیہ از کمالات ذاتیہ بلکہ اصل است و کذب بظاہر دلالت بر فساد اول دارد  
 کہ اشرف است و بعد اطلاع تعد کذب در بخار و نبوی رافع احتمال مطلق است پس خدا را  
 چو امید کہ وحی بجنبہ خواہر رسانند و بنی نوع را چہ بقین کہ ہر چہ از خدا آورده بی کلمہ کا  
 آورده باین وجہ کہ کذب متقصای طبعش بود نبوتہ و انشا بدلیکن از پاک نهادان  
 بوقت غلبہ مصدر چنانچہ صدور کان تر ممکن است و جملہ لولان راسی برمان در بشاہد  
 بان کلاب و انہم بطور ذلتہ در جہ اولی ممکن باشد البتہ کسیرہ بوجہ بقین مصدر  
 بطور ذلتہ صادر تران شد زین وجہ حجتہ لازم افتاد نقطہ ختم شد فقر بر صحت بنای طبعی  
 چون اصل کلی باید گفت ہر آدمی من ہر چند این سجدہ من از ہر دو گوہ منقول معتقدان

است مگر نسبت معقولی که دعوی ناشناسی محض کتم زیباست مگر با این نظر گفته و امام مدینه  
 فن عقل است نه نقل اگر بر اقوال گزشتگان نظریست یا از حرفشاران نشان خبر نیست گویا و اولی  
 و پیش عقل که بمن حمایت فرموده اند برای بربری بین راه کافی است با جمله امثال ایما را نیز  
 و پاس خاطر نازک شما ضرورت چنان زمین ناقص می آید که نفیوت را در این مصداق را خارج  
 ظرف است و کلی مفهوم کلی منطقی و مصداق کلی طبیعی است چون علم تحقق چیزی در خارج خبر است  
 و خبر را صدق یا کذب لازم در صورت تصادق مفاهیم با مصداق لازم اتفاقا که چنانکه مقام  
 بالاتفاق در ذریع وجود اند مصداق در خارج باشند مگر اندر نیست معنی خارج و مراد از آن ظرف  
 باشد و اولاً در این معنی آنکه در تحقیقش حاجت اعتبار مستبر نباشد و چنان دانم که خبریات مستحص  
 کلیات طبیعی باشد معنی قطعات آن عرض بقدرت کامل کلیات طبیعی پاره پاره کرده در خارج  
 اعدام گوناگون میدارند و صدق خبری شخص یک نظر همان پاره جدا افتاده می باشد قطع نظر از  
 اصل ملاحظه و گاهی آن پاره بان عدم پیوسته خبر غنه میگردد و اندر صورت آنرا فرد باید گفت خبر  
 همچنین سبب تحقق اعلام معنی پارسی دیگر کلیات و خبریات آنرا اگر باو شمارند چنان باید که خبر  
 خوانند و اگر کسی قصد برگرداند گنابیس انکار نیست هملا شاده فی الاصطلاح پس هر کلی در خارج  
 موجود بود و شخاص گفته غلط گفته نظرش بر شق اول است چه اندر صورت وجود شخاص مان موجود  
 کلی است مان این سخن این فهمیدن کلی در خارج نیست که هست شخاص دست کاخ شرف  
 است بقا بدو شان اگر گویند که در خارج شخاص نیست اگر هست کلی است مراد از شخاص پاره  
 کلی همه قید نمی یا وجودی که ندر زیباست چه بیانات جماعی از امور تراجم است که در خارج  
 تنها بذات خود وجود نیست مان امری که است که لا شخاص شترع میشود و آنرا اگر شخاص کلی  
 و دیگر کلی گویند بجاست تحقیق این سخن نیست که سوار وجود مطلق که مصداقش بجز ذات مطلق  
 کیست که باشد همه باقران خود و عدم صورت گرفته اعلام کلی باشد خبری تا در راه داده و  
 آنرا هستی باشد و در جم این همچون حقایق مکتوبه همین سبب است که باقران خود و عدم پیوسته

میشوند و آن تمامها جزئی است بیکر جزئی با خدا یا بیکر کلی چه بیکر هر چیز ضرورت است که از سایر اشیاء  
تیز و در این در محرزیه صورت زنده و در صورت اشتراک تمیز که از بزم احق اول کسی که بعینه <sup>تشیخ</sup>  
رفته یا با تشریح آن گفته بر این بیکر و نظرش افتاده باشد که این بیکر یا قابل جهان پنجم  
است که بواج قسمت اول مقسم صادقاً و همچنین کثرتی گیر حاصل میماند آن کرد که از آن کثرت  
و انطباقی نام می نهم شانس اگر کجاست صورت ثلث یا بر لبر اگر بخوبی خطوط مصلحتی چیز دیگر است  
پیش نظر داشته تصدیق سخن احقر خوانند صورت ثلث یا بر لبر اگر تقسیم موزانند آن خطوط را  
پاره پاره خواهند کرد و مگر از ثلث یا بر لبر باز نشانی خوانند یافت مان یک صورت ثلث در این  
کثیره منطوق میتوان شد لیکن چنانکه در انطباق با اوقات کسیت اشیاء نمودار نماید بلکه با اندازه مرتی  
در ای صورت و کبر عارض میشود کیفیت یک و کسیر نماید و بد گیر موده صغیر خاکد در تصاویر و بی او شام  
کرده باشی همچنین صور کلیات چنانچه در مجموع حصص کلی طبعی بود متجلی و منطوق بود همچنان در یک جسم  
همان بکوه می نماید پس است که اطلاق با چنانکه بر بجز در صورت بر قطره هم همچنان چشم است از این  
صورت بیکر کلی طبعی نمودار و نظر میباشند ازین تعجب داشته باشی که کلی طبعی بدیهه کسیر از وجود منطوق  
که با این خاص یعنی بیکر خصوصاً راسته عرض کلی طبعی چیزی دیگر است و بیکر آن چیز دیگر کلی طبعی است  
خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص با پای آن وجود اشخاص آن وجود کلی طبعی است وجود  
کلی طبعی همان وجود اشخاص و بیکر کلی طبعی که اگر اشخاص را بدو نیست چنانچه از نفس کلی طبعی که پیش نظر  
آید تشریح توان شد همچنان از اشخاص تشریح است اگر فرق است فرق صغیر و کبر است با جمله هر که  
وجود کلی طبعی در خارج گفته هم غلط گفته و هر که با تشریح آن از جزئیات رفته هم از حق نگذشته  
باشد هر یک چیز دیگر است کسی مصداق و معروض پیش نظر داشته و کسی را پس بیکر را قبل خود است  
مان بود جلالت نه از حکام کی با بدگیری میخندند وقتاً نمیخندند و محمد صلی الله علیه و آله



# مکتوب پنجم

بنام مولانا احمد حسن صاحب امر و ہوی رحمہ اللہ

## تعارف مکتوب الیہ

حضرت مولانا احمد حسن صاحب امر وہوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حجۃ الاسلام نور اللہ مرقدہ کے عزیز ترین شاگرد تھے۔ شکل و صورت اور تقریر میں ہو بہو مولانا محمد قاسم صاحب نظر آتے تھے۔ اسی لئے عام طور پر معاصرین ان کو مثیل قاسمی کہتے تھے۔ ”تذکرۃ الکرام“ کے مصنف نے مولانا احمد حسن صاحب کا ذکر حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے:

پیدائش اور باپ دادا کا نام

”علامہ زماں، افتخار زمانیاں، استاذ الاساتذہ، افضل المفصلاء، امام المحدثین، ذہین فطین، خوش رو، خوش خو، خوش تقریر، صاحب وجاہت بزرگ عہد تھے۔ شاہ ابوالقاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتی رحمہ اللہ کے پوتے، پیر اکبر حسین کے بیٹے ۱۲۶ھ میں ولادت ہوئی۔

وطن امر وہہ اور سادات حسینی

آپ امر وہہ ضلع مراد آباد میں حسینی سادات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی لئے مولانا محمد قاسم صاحب ان کو میر صاحب کہہ کر پکارا کرتے۔

ابتدائی تعلیم

آپ نے ابتدائی تعلیم اور عربی و فارسی کی ابتدائی درمیانی کتابیں اپنے وطن امر وہہ کے اعلیٰ اساتذہ مولانا رافت علی صاحب رحمہ اللہ۔ مولانا کریم بخش صاحب بخش رحمتہ اللہ اور مولانا محمد حسین صاحب جعفری رحمہ اللہ سے پڑھیں۔ مولانا رافت علی شیعوں کے مقابلے میں سینوں کے بہت بڑے مناظر تھے اور انہوں نے شیعوں کے رد میں کئی

کتابیں لکھی تھیں جن میں سے اکثر طبع ہو کر شائع ہو چکی تھیں۔ دوسرے استاد مولانا کریم بخش صاحب مولانا قاری امام الدین بخش امروہی خلیفہ شاہ غلام علی دہلوی و استاذ قاری عبدالرحمن صاحب پانی پتی کے صاحبزادے تھے۔ ان اساتذہ کے علاوہ امروہے کے ماہر اور حاذق طبیب حکیم امجد علی صاحب سے آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی۔

### حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے تلمذ

امروہہ سے آپ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جہاں نانوتہ، میرٹھ، دیوبند میں حضرت الاستاذ قیام کرتے وہیں مولانا احمد حسن بھی ساتھ ہوتے۔ فیض صحبت قاسمی اور تعلیم قاسمی نے شاگرد کو کندن کر دیا۔ اور اس شفقت اور محبت سے پڑھایا جو پہلے زمانے کے اساتذہ کا دستور تھا۔ الغرض مولانا امروہوی کامل ہو کر نکلے اور استاذ کی زندگی میں ہی درس و تدریس کا کام شروع کر دیا۔ آپ کی تعلیم کے حصول کا دور تقریباً ۱۸۶۷ء سے ۱۸۷۵ء تک معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ۱۲۸۳ھ سے ۱۲۹۳ھ تک کے درمیانہ عرصے کا دور ہے۔

### بیعت

پہلے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت کی اور آپ کی وفات کے بعد حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے روحانی فیوض و برکات حاصل کیے۔

### ملازمت

تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے خورجہ ضلع بلند شہر کے عربی مدرسے میں سب سے پہلے ملازمت کی جس کی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے رکھی تھی۔ یہاں آپ صدر مدرس رہے۔ بعد ازاں گلاٹھی سنہجھل اور پھر دہلی کے مدارس میں صدر مدرس رہے۔ دہلی کا مدرسہ جس میں ملازم رہے مدرسہ عبدالرب تھا جیسا کہ امیر الروایات سے واضح ہے۔ مولانا خلیل الرحمن صاحب کو جو سند اپنے قلم سے لکھ کر دی

ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ”کتبہ و حرره احقر الزمن احمد حسن حسینی عفی عنہ فی المدرسة العربية الواقعة فی الدہلی“  
 اسی زمانے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یعنی ۱۲۹۲ھ میں دہلی میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع مجتہائی میں کام کرتے تھے۔ مولانا فخر الحسن صاحب بھی مدرسہ عبدالرب میں ملازم رہے ہیں۔

### مدرسہ شاہی مراد آباد

خورجہ، سنبھل، دہلی کے مدارس کے بعد مولانا احمد حسن صاحب مدرسہ شاہی مراد آباد میں جو مدرسہ الغرباء کے نام سے نامزد تھا بہ حیثیت صدر مدرس ملازم ہوئے۔ یہ مدرسہ صفر ۱۲۹۶ھ میں مولانا محمد قاسم صاحب کے ایما سے قائم کیا گیا تھا۔  
 رمضان ۱۳۰۳ھ تک اس مدرسے سے تعلق رہا۔ اسی عربی مدرسے کے شاگردوں میں مولانا حافظ عبدالرحمن صاحب صدیقی امر وہوی محشی بیضاوی، قطب الوقت مولانا حافظ عبدالغنی صاحب پھلاودی ضلع میرٹھ، مولانا محمد یحییٰ صاحب شاہ جہان پوری (مرتب افادات احمدیہ قلمی) مولانا محمود حسن صاحب سہوانی، مولانا عبدالحق صاحب ساکن پبلی بھیت قاضی عبدالباری صاحب ساکن گڈھ مکلیسر اور مولانا خادم حسین صاحب امر وہوی خاص شاگرد ہو کر نکلے۔ ۱۳۰۳ھ میں سات سال کی ملازمت کے بعد وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

### مدرسہ عربیہ جامع مسجد امر وہہ

یہ مدرسہ اور بہت سے مدارس عربیہ ہندوستان میں قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کے جاری کردہ ہیں۔ مولانا احمد حسن صاحب نے مراد آباد سے آکر پھر اس کو ترقی دی۔ مدرسے کے لئے تعمیرات کا بھی اضافہ کیا۔ مسجد کے مشرق میں دارالحدیث اور آس پاس کئی درس گاہیں بنوائیں، جہاں آپ تفسیر و حدیث، فقہ اور دیگر مضامین پڑھاتے تھے وہاں طب کی تعلیم بھی دیتے تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب دارالعلوم دیوبند میں مدرس کی حیثیت میں جس زمانے میں امر وہی کے مدرسے کی ترقی میں آپ مصروف تھے تو ابتدائے مدرسہ کے چند سال بعد دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے آپ کو دیوبند بلا لیا۔ لیکن ابھی آپ کو دارالعلوم دیوبند پڑھاتے ہوئے دو ماہ گزرے تھے کہ اہل امر وہی دیوبند آئے اور ان کو واپس لے گئے اور ان کے واپس جانے کی ارکان مجلس دیوبند نے بخوشی اجازت دے دی۔ یہاں واپس ہو کر مولانا پھر کہیں ملازمت کے سلسلے میں نہیں گئے۔ آخر جو سب کا انجام ہونا ہے مولانا کا بھی ہوا اور ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۱۲ء کی رات میں عشاء کی نماز کے بعد آپ کا انتقال ہو گیا۔ جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نماز جنازہ پڑھائی جو ان دنوں اتفاق سے امر وہی گئے ہوئے تھے اور جامع مسجد امر وہی کے صحن کے جنوبی گوشے میں دفن کر دیئے گئے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ۔ مزید حالات ہماری کتاب ”انوارِ قاسمی“ جلد اول میں پڑھئے۔

مولانا احمد حسن کی تقریریں ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہوئیں۔ ہندوستان کے خاص مقررین میں حضرت شاہ محمد اسمعیل صاحب شہید۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی شمار ہوتے ہیں۔ انہی خواص میں مولانا احمد حسن صاحب بہترین مقرر تھے اور بعد ازاں حلقہ دارالعلوم دیوبند میں ایک خاتم المقررین علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی گذرے ہیں اور پھر مولانا محمد طیب صاحب ہیں اور مولانا حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی اور ان سے پہلے مولانا مظہر الدین شیرکوٹی ایڈیٹر ”الامان و وحدت“ دہلی فاضل دیوبند بہترین مقرر تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے اور حق یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعلیٰ اور ارفع علماء میں سے تھے۔ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے ان کی وفات پر جو مضمون تحریر فرمایا اور جو القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوا لکھتے ہیں:

”مولانا احمد حسن صاحب کی تقریر، تحریر، ذہانت، تبحر، اخلاق اور علوم عقلیہ

اور نقلیہ میں کامل دستگاہ ضرب المثل تھی اور سب سے زیادہ قابل قدر اور ممتاز کمال مولانا کا یہ تھا کہ حضرت قاسم العلوم والخیرات کے دقیق اور غامض علوم کو ان ہی کے لب و لہجہ اور طرز ادا میں نہایت صفائی اور سلاست کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔“

مولانا نے ۱۹۱۱ء میں مؤتمر الانصار مراد آباد کے اجلاسوں کی صدارت فرمائی اور ایک خطبہ صدارت بھی لکھا اور ایک زبردست وعظ بھی بیان فرمایا۔ اس کے بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور میرٹھ کی مؤتمر الانصار کے جلسے میں جو کہ دارالعلوم دیوبند میں مولانا عبید اللہ سندھی کی کوشش سے قائم ہوئی تھی شرکت نہ فرما سکے۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے  
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

### مضمون مکتوب

اس مکتوب میں حضرت مولانا نے دو حدیثوں کے مضمون میں مطابقت

پیدا کی ہے جن میں بظاہر تضاد پایا جاتا ہے۔

(۱) پہلی حدیث یہ ہے جس کو امام ابو داؤد نے روایت کیا کہ مکاتب اس

وقت تک غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔

(۲) دوسری حدیث یہ ہے کہ جب مکاتب کسی حد کو پہنچے یا کسی میراث کو،

تو آزادی کے مطابق ہوگا۔ (ابوداؤد) مترجم



# مکتوب پنجم

## در تطبیق حدیث

المکاتب عبد ما بقى عليه من مكاتبه درهم (رواه ابو داؤد)  
”مکاتب غلام اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک کہ بدل کتابت میں  
سے اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہے۔“

## وحدیث

اذا اصاب المكاتب حدًا او میراثا ورث بحساب ما عتق (رواه ابو داؤد)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله  
سيدنا محمد سيد المرسلين و على اله و اصحابه اجمعين.  
بعد حمد و صلوة بنده هيچمدان محمد قاسم بخلمت سراپا كمال عزيز از  
جان مولوى سيد احمد حسن سلمه الله تعالى و ابقاء و اوصله الى ما يتمناه.  
پس از سلام مسنون و شوق مكنون مى نگارد كه خطوط چند  
ازان طرف رسيدند بوجوه چند كه يك دو ازان از مکتوب عربى  
مصحوب جناب حكيم صاحب (ع) حكيم صاحب سے مراد حكيم رحيم الله صاحب  
بجنورى ماہر طب ہیں جو کہ حضرت قاسم العلوم کے شاگرد تھے۔ انوار مترجم کے مدظلہ دریافتہ  
باشی از جواب آنها مقصر ماندم اکنون وقت فرصت دیده بنام خدا  
قلم بدست گرفته نشستم تا هرچه از عالم بالا فرو ریزند بر نگاراً  
مگر دانی كه بر كندن بيخ شبهات خصوصاً شبهات علماء بجز آنكه  
اول مبادى و مقدمات مطالب ذكر كرده شود ممكن نيست نظر  
برين حسب عادت قديم درين هم اول سخنى چند گذارش مى كنم.  
بغور دیده اول بر صفحه خاطر مصفانقش بايد بست. و پس ازان  
بهر مطالب اصل مقصود منتظر بايد نشست .





الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله  
سيدنا محمد سيد المرسلين و على اله و اصحابه اجمعين.

حمد و صلوة کے بعد بندہ ناچیز محمد قاسم سر تا پا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسن سلمہ اللہ تعالیٰ، ابقاہ و اوصلہ ماہ تمناہ خدا اس کو سلامت رکھے اور باقی رکھے اور مراد کو پہنچائے: کی خدمت میں سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد لکھتا ہے کہ چند خطوط آپ کی طرف سے پہنچے۔ چند وجوہات کی وجہ سے کہ

ایک دو وجہ جناب حکیم (رحیم اللہ) صاحب مدظلہ کے بدست ارسال کردہ عربی خط سے معلوم ہو گئی ہوگی آپ کے خطوط کے جواب میں کوتاہی ہو گئی اب فرصت کا وقت پا کر خدا کے نام پر قلم لے کر بیٹھتا کہ خدائے کریم جو کچھ میرے دل میں القا کریں وہ میں لکھ ڈالوں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ شبہات اور خاص طور پر علماء کے شبہات کی سیخ کنی اس کے بغیر کہ پہلے مطالب کے مقدمات اور ابتدائی امور کا ذکر نہ کیا جائے ممکن نہیں ہے اس کے پیش نظر پرانی عادت کے مطابق اس خط میں بھی اول چند باتیں گزارش کرتا ہوں غور سے پڑھ کر اول ان مقدمات کو اپنے آئینہ گوں دل پر نقش کر لیجئے اور پھر اس کے اصل مقصد کے مطالب کا انتظار کیجئے۔

سخن اولیں

اولیں سخن کہ قابل گزارش است این است کہ علت و موجب ملک قبض است و بس در آنچه تہمت ملک بنام بیع و شرا و ہبہ و میراث زدہ اند از تلبیسات بداہت وہم و مغالطہای نظر بالائی است . این ہمہ چنانکہ از تقریرات سابقہ دریافتہ اسباب استحصال قبض اند نہ موجبات ملک مگر واضح باد کہ قبض تام ہماں است

که دیگران را بدست‌آویز حقی گنجایش آویزش نباشد ورنه قبض این و مستعیرهم موجب ملک گردیدی اندرین صورت قبضیکه بعوض حاصل کرده باشند تا وقتیکه عوض را در ملک او حقیقه یا حکماً وجودی و نمودی نبود خیال ملک نباید بست که این خیال خام است و غلط. چه این ملک از تفریعات قبض است که بر معاوضه متفرع شد. پس تا وقتیکه معاوضه ملک متحقق نشود ملک راجه یارا که تحقق پذیرد. و میدانی که معاوضه اضافتی است از اضافات که بر تحقق حاشیتین وجودش محال. وجود حقیقی خود همین است که عاقدثانی بدست دارد اما وجود حکمی را شاید هنوز نفهمیده باشی. آن اینست در عالم موجود باشد و اسباب تحصیل همه فراهم. بدین سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد. هان اگر از عوضین یا از احد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا اسباب تحصیل آن همه مفقود. آن وقت نتوان گفت که معاوضه را وجودی است حقیقی یا حکمی. ازین جا است آنکه در سلم وجود مسلم فیه در بازارها شرط کرده اند و نهی بیع "مالیس عندک" و بیع معدوم نیز مبنی بر همین است. اگر فرق است همین قدر است که در سلم قبض موجدل خواسته اند بالفعل عدم مسلم فیه بدست بائع مضر نیفتاد. و این جا قبض معجل مطلوب است. اگر بالفعل بدست بائع نیست تسلیم از کجا خواهد کرد پس اگر شخص بوجه عقد معاوضه بر چیزی قابض شد و عوض ثانی را هنوز نه وجود است نه نمود یا هست اما اسباب استحصالش همه مفقود آن قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکه آن عقد را باطل یا نا

تمام باید انگاشت را اگر عوض مذکور از ذوات ﴿ذوات القیم﴾، ذوات ذات کی جمع اور قیم قیمت کی جمع ہے۔ ذوات القیم وہ چیزیں جو ناپ کر نہیں جکتیں بلکہ ان کی قیمت لگتی ہے۔ مترجم ﴿القیم﴾ است بن باطل است ورنہ نا تمام کہ احد العوضین را نہ وجود حقیقی است نہ حکمی۔ اگر در خارج موجود است اما در احاطہ ملک عاقد نیست تاہم همان آس در کاسہ چہ معاوضۃ الملک همان است کہ باہم مملوکات یک دیگر را بستانند و این جا وجود ملک حقیقی خود طاهر است کہ نیست۔ باقی ماندہ حکمی بدیدۃ عقل اگر بنگرند از انہم نشانی نیست

### پہلی بات

پہلی بات جو گزارش کے قابل ہے یہ ہے کہ ملک کا موجب اور اس کی علت صرف قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع و شرا اور ہبہ و میراث کے نام پر فقہاء نے ملکیت کی تہمت ﴿یعنی ملکیت کا موجب دراصل قبضہ مملوک ہوتا ہے۔ لیکن بیع و شرا اور ہبہ و میراث کے ذریعہ جو فقہاء نے مالک ہونا قرار دیا ہے تو دراصل وہ موجب ملکیت نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کا اتہام ہے۔ بیع و شرا ہبہ اور میراث کی چیزوں میں بھی قبضہ کے بعد ہی ملکیت تصور ہوتی ہے۔ مترجم ﴿لگائی﴾ ہے تو یہ صاف وہم کا فریب اور سرسری نظر کا مغالطہ ہے یہ سب (بیع و شرا، ہبہ و میراث) جیسا کہ پہلی تقریروں سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے قبضہ کے حاصل کرنے کے اسباب ہیں نہ کہ موجبات ملک ہیں۔ مگر واضح رہے کہ مکمل قبضہ وہی ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو کسی حق کی دستاویز کے باعث نزاع کی گنجائش نہ رہے۔ ورنہ امین اور مستعیر ﴿وہ شخص جس نے کسی چیز کو دوسرے سے عاریت پر لیا ہو مستعیر کہلاتا ہے۔

مستعار چیز یا امانت پر قبضہ سے امانت اور مستعار چیزیں ملکیت میں نہیں آجاتیں۔ مترجم ﴿کا قبضہ بھی ملکیت کا موجب بن جاتا ہے۔ اس صورت میں وہ قبضہ جو عوض میں حاصل کیا ہوتا وقتیکہ عوض کا حقیقۃً یا حکماً اس کی ملکیت میں وجود و نمود نہ ہو۔

ملکیت کا خیال دماغ میں نہیں لانا چاہئے کہ یہ خیال خام ہے اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت قبضے کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے جو کہ معاوضے پر پیدا ہوئی ہے۔ لہذا جب تک کہ ملک کا معاوضہ متحقق نہیں ہو جاتا اس وقت تک ملکیت کی کیا طاقت ہے کہ وجود میں آئے اور تمہیں معلوم ہے کہ معاوضہ نسبتوں میں سے ایک قسم کی نسبت ہے کہ دونوں طرفوں ﴿عوض میں دی جانے والی اور عوض میں لی جانے والی چیزوں کے بغیر معاوضے کا معاملہ واقع نہیں ہو سکتا لہذا خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان معاوضے کا معاملہ ایک نسبت یا تعلق ہے۔ مترجم ﴿ کے وجود میں آئے بغیر اس کا وجود محال ہے۔ حقیقی وجود تو خود یہی ہے کہ دوسرا سودا کرنے والا قبضے میں رکھے لیکن حکمی وجود کو شاید آپ نے ابھی سمجھا نہ ہو وہ یہ ہے کہ دنیا میں موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب فراہم ہوں۔ اس سبب سے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو محال نہ ہو۔ ہاں اگر عوضین میں سے یا عوضین میں سے ایک کا دنیا میں کوئی نام و نشان نہیں یا اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہوں تو اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ معاوضے کا کوئی حقیقی یا حکمی وجود ہے یہیں سے یہ بات ابھرتی ہے کہ (بیع) سلم ﴿ بیع سلم یہ ہے کہ فصل کٹنے سے پہلے یا کٹنے کے بعد کسی کو دس روپیہ دیئے اور یوں کہا کہ دو مہینے یا تین مہینے کے بعد فلاں مہینے میں فلاں تاریخ کو ہم تم سے ان دس روپیہ کے گے لیں گے اور نرخ اسی وقت سے کر لیا کہ روپیہ کے پندرہ سیر یا بیس سیر کے حساب سے لیں گے، ایسی بیع کو بیع سلم کہتے ہیں۔ بیع سلم کی کچھ شرطیں ہیں جن کے بغیر یہ درست نہیں ہوتی۔ فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ کیجئے۔ مترجم ﴿ میں مسلم فیہ (جس کے متعلق بیع سلم کی گئی ہے کے بازاروں میں پائے جانے کی فقہاء نے شرط لگائی ہے اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس موجود نہیں اور معدوم کی بیع میں بھی اسی پر ﴿ اسی پر مبنی ہے۔ یعنی عوضین کا پایا جانا اور تحصیل کے اسباب کا مفقود نہ ہونا۔ مترجم ﴿ مبنی ہے اگر کوئی فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ سلم میں قبضہ ایک مدت مقررہ پر مطلوب ہوتا ہے۔

مسلم فیہ کا بالفعل بائع کے ہاتھ میں نہ ہونا مضر نہیں ہو اور یہاں جلد قبضہ مطلوب

ہے اگر بالفعل بائع کے پاس نہیں ہے تو خریدار کو کہاں سے سپرد کرے گا۔  
 لہذا اگر کوئی شخص عقد معاوضہ کی وجہ سے کسی چیز پر قابض ہو گیا اور عوض ثانی کا  
 ابھی وجود ہے اور نہ نمود ہے یا اگر ہے لیکن اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب  
 مفقود ہیں تو اس کے قبضے کو ملکیت کا موجب خیال کرنا چاہیے بلکہ اس عقد کو باطل یا  
 نا تمام خیال کرنا چاہیے اگر عوض مذکوریت ﴿ہاں آتش است و ہاں کاسہ۔ یہ فارسی کی  
 ضرب المثل ہے جس کے معنی ہیں کہ معاملہ جوں کا توں ہے۔ مترجم ﴿والی چیزوں میں سے  
 ہے تو بیع باطل ہے ورنہ نا تمام ہے کہ عوضین میں سے کسی کا نہ حقیقی وجود ہے اور نہ حکمی  
 اگر خارج میں معدوم ہے تو میرا دعویٰ واضح ہے اور اگر خارج میں موجود لیکن بیع کا  
 سودا کرنے والے کی ملکیت کے احاطے میں نہیں ہے۔ تو پھر بھی پیالے میں وہی  
 آتش ﴿ہاں آتش است و ہاں کاسہ۔ یہ فارسی کی ضرب المثل ہے جس کے معنی ہیں کہ معاملہ  
 جوں کا توں ہے۔ مترجم ﴿ہے کیونکہ ملک کا معاوضہ وہی ہے جو کہ باہم ایک دوسرے کی  
 مملو کہ چیزوں کو آپس میں لے لیں اور یہاں پر حقیقی ملک خود ظاہر ہے کہ نہیں ہے باقی  
 رہی حکمی ملکیت تو اگر بہ نگاہ غور دیکھیں تو اس کا بھی کوئی نام و نشان نہیں۔

### شرح معنی

شرح این معنی این است کہ اشیاء ذوات القیم متاع بے نظیر و  
 بی مثل مے باشد. نظر بریں هر کرا بدست افتد عزیز الوجود  
 پنداشته حمائل گردن سازد. وبی ضرورت از خود جدا نکند.  
 اندرین صورت هر کرا بدست نیست چه امید کہ بدست توان آورد.  
 ہاں مثلیات را چنداں قدر و قیمت نباشد کہ بر التجاء دیگران  
 سرگران کند و دست بکشند هر جا بکثرت موجود می باشد. در  
 عالم اگر موجود است باز بدست توان آورد. پس اگر اسباب  
 استحصال آن فراہم اند چه اندیشہ وجود اسباب تحصیل ہمانا

خود وجود اوست . اندریں صورت اگر تعیین قدر و مدت و دیگر امور بطوری کردہ اند کہ اندیشہ نزع از میان برخاستہ معاوضہ صحیح خواهد شد . بالجملہ جائیکہ ماہیت مقصود و مبیع باشد کار سهل است این تشخیص اگر بہم نمیرسید بہ تشخیص دیگر میتوان کرد . مگر جائیکہ خود تشخیص مطلوب و مبیع باشد آنجا چہ توان کرد . کہ تشخیص تعددند تاز ازین فرد ، روتافتہ بفرد دیگر آویزند .

### شرح معنی

اس چیتاں کی شرح یہ ہے کہ ذوات القیم اشیاء بے نظیر وہ کہلاتی ہیں جن کی نظیر اور مثل نہ ہوں اس پر نظر رکھتے ہوئے جس کسی کو یہ اشیاء حاصل ہو جائیں ان کو نادر الوجود سمجھ کر گلے کا ہار بنالے گا ضرورت کے بغیر اپنے پاس سے جدا نہ کرے گا۔ اس صورت میں جس کسی کے پاس وہ چیزیں نہیں ہیں کیا امید ہے کہ وہ حاصل کر سکے گا۔ ہاں مثلیات و مثلیات وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کی مثل دوسری چیزیں موجود ہوں۔ مترجم کی چنداں قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ دوسروں کے مانگے پر منہ چڑھالیں اور ہاتھ دینے سے کھینچ لیں کیونکہ ایسی چیزیں بکثرت پائی جاتی ہیں اس سلسلے میں جام جم اور جام سفالی کو پیش رکھئے ، بقول غالب ۔ اور لے آئیں گے بازار سے گر ٹوٹ گیا۔ ساغر جم سے میرا جام سفال اچھا ہے۔ کہ جاتی ہیں۔ اگر دنیا میں موجود ہیں تو پھر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ پس اگر اس کو حاصل کرنے کے اسباب فراہم ہیں تو کیا فکر ہے۔ اسباب تحصیل کا میسر آنا خود اس چیز کا وجود ہے۔ اس صورت میں اگر چیز کی مقدار اور مدت اور دوسرے معاملات اس طرح طے کر لئے ہیں کہ درمیان سے جھگڑے کا اندیشہ ہی جاتا رہا ہے تو پھر معاوضہ صحیح ہوگا۔ الحاصل جہاں ماہیت مقصود اور مبیع ہو تو کام آسان ہے۔ یہ شخص اگر بہم نہیں پہنچتا تو دوسرے شخص سے کام چلایا جاسکتا ہے۔ مگر جہاں خود شخص ہی مطلوب اور مبیع ہو وہاں کیا کر سکتے ہیں کیونکہ شخص متعدد ہونے کو جانتا ہی نہیں کہ اس فرد سے منہ پھیر کر دوسرے فرد کی طرف متوجہ ہو جائیں۔

## سخن دوم

سخن دوم این است که قبض مذکور علی الاطلاق موجب ملک نیست. هان این قدر مسلم که هر چیز را قابل دگر است ملک را نیز هر چیز برنتا بر چیزی باید که بوجه منافع قلوب را بخود کشد و بر رونے خود مائل گرداند. پس هر چه سرمایه میلان داشته باشد آنرا مان نام نهاده مے گوئیم که اگر احد العوضین مال نیست ملک هم دران جانب نیست و چون ملک نیست معاوضة الملک نیز متحقق نتوان شد و ازیں جاست که بیع "میتہ و دم و خنزیر" را بیع باطل قرار داند. چه یکی از حاشیتین اضافت معلوم مفقود است بلکه پیشتر از اضافت معاوضه ملک نیز که یکے از اضافات است همین وجه موجود نشد تا باضافت معاوضه که متفرع است بران چه رسد و آنکه در حق کتابی بیع این قسم اشیاء را جائز داشته اند و جهش دگر است. یعنی این اشیاء در حق کفار مال است. و درین قدر مے دانی که حرجی نیست. چه ممکن است که چیزی بهر نوعی یا صنفی نافع بود و بهر نوعی یا صنفی دیگر مضر. آب که هر هر قطره اش بهر ماهیان آب حیات است. اگر مسکن بنی آدم و حیوانات صحرائی گردانند سامان ممات باشد. همه غرقاب فنا شوند. و هوا که روح افزای جانوران صحرائی است و غذاء روحانی آنها اگر اگر بتوطن ماهیان و غیره جانوران دریائی را دهند کم تر از سموم جانگزان باشد. باز آب و هوا را هم بنگر که یک نوع یا یک صنف اگر مفید است بهر دیگر مضر. آب شور ماهیان دریائی شور را اگر مبارک است ماهیان دریائی شیرین را بنگر که چقدر زیان دارد. و

ہم چنیں برعکس باید پنداشت.

چون قصہ منافع و مضار این چنیں است ممکن است کہ چیزی بہر صنفی مال باشد و بہر صنفی مال نباشد . بلکہ وبال باشد . باز چون غور بکار برویم این جا نیز ہمیں انداز یافتیم . تفصیل این اجمال اینکہ .

## دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ قبض مذکور مطلقاً ملکیت کا موجب نہیں ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم ہے کہ ہر چیز کو دوسرا قبول کرنے والا ہے۔ ہر چیز ملکیت کے قابل نہیں ہوتی۔ کوئی چیز ایسی ہونی چاہئے کہ (اپنے) منافع کی وجہ سے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لے اور اپنی طرف متوجہ کرے۔ پس جو چیز کشش کا سامان رکھتی ہوگی اس کا نام مال رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اگر احد العوضین مال نہیں ہے تو ملکیت بھی اس جانب میں نہیں ہے اور جب ملک نہیں ہے تو ملک کا معاوضہ بھی متحقق نہیں ہو سکتا اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ مردہ جانور اور خون اور خنزیر کی بیع کو فقہاء نے باطل قرار دے دیا کیونکہ معلومہ اضافت کی دونوں جانبوں میں سے ایک مفقود ہے۔ بلکہ معاوضہ کی اضافت سے پہلے ملک بھی جو کہ اضافتوں میں سے ایک اضافت ہے اسی وجہ سے موجود نہیں رہی تا آنکہ اضافت معاوضہ تک جو اس پر متفرع ہے کیا رسائی ہو اور یہ بات کہ کتابی اور اہل کتاب جو توریت انجیل، زبور اور دیگر صحف آسمانی پر ایمان رکھتے ہیں۔ مترجم کے حق میں اس قسم کی چیزوں کی بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی اس لئے کہ یہ چیزیں مردار، خون، وغیرہ کفار کے حق میں مال ہیں اور اتنی سی بات میں آپ جانتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی چیز کسی نوع یا صنف کے لئے نافع ہو اور کسی دوسری نوع یا صنف کے لئے مضر پانی جس کا ایک ایک قطرہ مچھلیوں کے لئے آب حیات ہے اگر اس کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنا دیں تو وہ آب حیات موت کا باعث ہو جائے گا اور سب موت کا شکار ہو جائیں گے۔ اور ہوا جو کہ صحرائی جانوروں کے لئے روح افزا



ہوتی ہے اور ان کی رُوح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنا دیں تو وہ ہوا ان کے لئے جان لیوا بادِ سموم سے کم نہ ہوگی۔ پھر پانی اور ہوا کو بھی دیکھئے کہ ایک قسم کی آب و ہوا ایک نوع یا ایک صنف کے لئے اگر مفید ہے تو دوسری کے لئے مضر ہے۔ شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب شور بابرکت ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں کے لئے کس قدر نقصان دہ ہے اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہئے۔

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کے لئے مال ہو اور دوسری صنف کے لئے مال نہ ہو بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا تو یہاں پر بھی ہم نے یہی انداز پایا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

## تفصیل اس اجمال

ایمان را از صفائی قوت علمیه و چستی قوت عملیہ ناگزیر است چہ علم از مبادی آن اذعان است کہ نامش ایمان است و عمل از مقتضیات آن نظر بریں ہر چیز یکہ مفسد این دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواهد داشت. نافع و مال بودنش کجا ہم چنیں حیا شعبۂ عظیمہ است ازاں و حسن اخلاق و طہارت باطن کہ انشراح است از آثار او. احادیث چند

☆ الحیاء شعبۂ من الایمان ☆ والمومن حلو

☆ والمومن لا ینجس

بریں دعاوی شاہد. و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی دریں دعویٰ ہم زبان این ہیچمدان بدیں وجہ مخالقات و مناقضات این صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی کہ از جسم تا روح علاقہ ایست پنهانی. درہی است وجدانی. چنان کہ ازاں طرف باین طرف صدہا احکام و آثار نازل می شوند و موجب

صدور عمل میگردند. ازین طرف نیز هر دم محصولی جدا بدرگاه بالائے روح میرسد از ره حواس و قوائے مدرکه در خزانه علم مردم معلومات تازه فراهمی آیند. و از ره قوائے عامله از غاذیه و قابضه و آخذه و غیره هر ساعت مصنوعات نو بنو از آثار و کیفیات بدرگاه قوت عملیه مجتمع شوند. و چنان که در جانب علم معلومات مذکوره موجب تعلق علم بمعلومات دیگر می شوند این طرف هر اثری و کیفیتی باعث صدور عمل تازه می شود.

غرض اغذیه و ادویه را در علم و عمل که دو عنصر روحانی است تاثیری است نمایان، چنانچه بعضی ازال بدیهی است منجمله لدت و سرور و انبعاث قوائے شهوانی و غیره هر کس به "رای العین" مشاهده می کند. پس هر غذائی که مورث اخلاق بد باشد یا حیاء و طهارت را بتاراج و بددرحق مزاج ایمانی همان حکم هم دارد. مگر چون بمشاهده اجسام خاصه باخلاق خاصه پی می بریم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنین و چنان تصور کنیم. و اگر شکل خنزیری و کلبی و حماری را مشاهده کنیم عادات و اخلاق چنین و چنان دانیم. بتوسل این استدلال دریافتیم که مابین این اجسام و آن اخلاق علاقه علیت و معلولیت است آن طرف علیت باشد و این طرف معلولیت یا برعکس. یا آنکه هر دو را بدرگاه علتی روی نیاز باشد. چه استدلال را ازین علاقه ها ناگزیر است. مگر چون تولد جسم بشهادت احادیث و هم بحکم بدهات اول است. و نفخ روح، پس ازاں ازین قدر متحقق شد که اگر خود روح معلول جسم نیست باری ازین همچه کم که در هر جسم همچو

آئینه آتشیس که قوت جذب و شعاع خرقه دارد قوت ارواح خاصه که عبارت از منشائے اخلاق خاصه باشد. نهاده اند.

غرض علت فاعلی اگر نیست، علت قابلی ضرور است اگر چه نظر بتکوین خالق اکبر سببی از اسباب مستلزم مسببات نیست بلکه هر جا اتصال اتفاقی است.

الفرض اغذیه و ادویه و مجاورت و مصاحبت را تاثیر است در ارواح و اغذیه محرمه همه مورث اخلاق بدانند. یا مزین صفاتی قوت علمیه مثل مسکرات یا مزیل چستی قوت عملیه مثل مفترات یا مزیل انشراح و نورانیت که از معلومات پاکیزه پیدا شود و مثل اغذیه نجسه و ناپاک و هم اغذای یا مفسد اخلاق حمیده که نتیجه علم صحیح و عمل مستقیم بود مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرمایه زندگانی مثل سمیات.

نظر برین اهل ایمان را این قسم اغذیه مضر باشند نه نافع. پس مالیت که مدارش بر منافع بود کجا باشد. آری در حق کفار هیچ مضرتی نیست. چه باعتبار ظاهر منافع چند در چند در آغوش دارند. و باعتبار باطن اگر مضرتی متصور بود باعتبار معارضه مبادی یا آثار ایمان بود. آن خود از پیشتر نصیب اعدا شد. نظر برین در حق اوشان اگر مال قرار دهند چه هرج. مگر همین طور اگر چیزی در حق یکی نافع بود و در حق دیگران احتمال نفع نداشته باشد قبضه بران در حق آن موجب ملک باید پنداشت مگر اختیار بیع آن بدیگران نخواهد بود. چه در حق دیگران مال نیست تا ملک اوشان بدان تعلق و بادائے عوض معاوضه الملك بالملك متحقق شود.

## اجمال کی تفصیل

ایمان کیلئے قوتِ علمیہ کی صفائی اور قوتِ عملیہ کی چستی ضروری ہے کیونکہ علم اس یقین کے مبادی میں سے ہے جس کا نام ایمان ہے اور عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہے۔ نظر بریں جو چیز بھی ان دونوں قوتوں یعنی علمیہ اور عملیہ کی مفسد ہوگی تو وہ ایمان کیلئے زہرِ ہلاہل کا کام دے گی۔ اس کا نافع یا مال ہونا کہاں۔ اسی طرح حیاء ایمان کا ایک بڑا حصہ حدیث میں ہے کہ الحیاء شعبۃ من الایمان۔ (مشکوٰۃ) مترجم شعبہ ہے۔

اور حسن اخلاق اور باطنی پاکی جس کا نام انشراح ہے ایمان کے آثار ہیں۔ چند احادیث: ”حیا ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے“۔

”اور مؤمن بیٹھا ہوتا ہے“۔ ”اور مؤمن ناپاک نہیں ہوتا۔“

ان دعوؤں پر گواہ ہیں اور وجدانِ سلیم ایمانی حقیقت کو ادراک کرنے کے بعد اس ناچیز کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔ اس وجہ سے ان صفات کے خلاف مخالف امور ایمان کے خلاف اور مخالف امور میں سے ہوں گے اور آپ جانتے ہیں کہ جسم سے لے کر روح تک ایک پوشیدہ علاقہ ہے اور ایک وجدانی راہ ہے۔

جیسا کہ اس طرف سے اس طرف صدہا احکام اور آثار نازل ہوتے ہیں اور عمل کے صادر ہونے کا موجب ہوتے ہیں اس طرف سے بھی ہر دم کوئی جداگانہ محصول روح کی بلند بارگاہ میں پہنچتا رہتا ہے اور قوائے مدرکہ اور حواس کے راستے سے علم کے خزانے میں ہر دم تازہ معلومات فراہم ہوتے ہیں اور قوائے عاملہ کی راہ سے غازیہ، قابضہ، آخذہ وغیرہ وغیرہ قوتوں میں سے ہر ساعت نئی نئی مصنوعات آثار اور کیفیات سے قوتِ عملیہ کی درگاہ میں جمع ہوتی رہتی ہیں اور جیسا کہ علم کی جانب میں مذکورہ معلومات دوسری معلومات کے ساتھ علم کے تعلق کا موجب ہوتے ہیں اس طرف ہر ایک اثر اور کیفیت تازہ عمل کے صدور کا باعث ہوتی ہے۔

غرض غذاؤں اور دواؤں کو علم و عمل میں جو کہ دورِ روحانی عنصر ہیں نمایاں تاثیر ہے

چنانچہ ان میں سے بعض تو بلا دلیل کے واضح ہیں ان میں سے لذت اور خوشی اور شہوانی  
 قوتوں کا اٹھ کھڑا ہونا وغیرہ ہر شخص آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ لہذا ہر وہ غذا جو برے  
 اخلاق پیدا کرتی ہے یا حیاء اور پاکی کو تباہ کرتی ہے تو وہ ایمان کے لئے تباہی کا حکم رکھتی  
 ہے۔ مگر جب ہم خاص اجسام کو خاص اخلاق کے ساتھ دیکھتے ہیں تو اگر وہ جسم انسانی  
 شکل کا ہے تو اس کے عادات ہم ایسے اور ویسے تصور کرتے ہیں اور اگر خنزیر اور کتے کی  
 اور گدھے کی شکل کو دیکھتے ہیں تو ان کی عادات ایسی اور ویسی پاتے ہیں۔ اس استدلال  
 کے ذریعے ہمیں معلوم ہوا کہ ان اجسام اور ان اخلاق کے درمیان علیت کا عمل سے  
 علیت یعنی علت ہونا اور معلول سے معلولیت یعنی معلول ہونا ہے۔ واضح رہے کہ علت اور معلول  
 میں علت کے ساتھ معلول کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً دن کے لئے سورج علت ہے۔ جب سورج  
 نکلے گا۔ معلول یعنی دن ضرور ہوگا۔ لیکن سبب اور مسبب میں لزوم ضروری نہیں یعنی اگر سبب موجود  
 ہو تو مسبب کا ہونا ضروری نہیں مثلاً بارش کا سبب ابر ہوتا ہے لیکن ابر کے ہوتے ہوئے بارش کا ہونا  
 ضروری نہیں اور اگر ہو جائے تو یہ بھی ممکن ہے اس لئے اگر انسانی جسم ہوگا تو اس کے اخلاق بھی  
 انسانی ہوں گے اور اگر کتے کا جسم ہے تو اس سے اخلاق بھی کتے کے سے ظاہر ہونا ضروری ہیں۔  
 مترجم اور معلولیت کا تعلق ہے۔ اُس طرف علیت ہو اور اس طرف معلولیت یا اس  
 کے برعکس۔ یا یہ کہ دونوں کا رُخ نیا کسی علت کی دہلیز پر جھکا ہوا ہو۔

کیونکہ استدلال کے لئے اس قسم کے تعلقات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر چونکہ جسم کی  
 پیدائش احادیث اور بداہت کی شہادت اور حکم کے مطابق آؤں ہے اور رُوح کا  
 پھونکا جانا بعد میں تو اس سے اتنی بات تحقیق میں آگئی کہ اگر خود رُوح جسم کا معلول نہیں  
 ہے۔ لیکن اس سے بھی کیا کم کہ آتشیں شیشے کی مانند کہ جلا ڈالنے والی شعاعوں کے  
 جذب کی قوت رکھتا ہے۔ ہر جسم میں خاص رُوحوں کے کھینچنے کی قوت جس کا مطلب  
 خاص اخلاق کی نشوونما سے ہے، قدرت نے رکھی ہے۔

غرض علت فاعلی کسی بنائی گئی چیز میں چار علتیں ہوتی ہیں مثلاً کرسی میں چار علتیں

کبھئے۔ ایک علت مادی جس سے وہ کرسی بنی یعنی لکڑی۔ دوسری علت فاعلی جس نے یہ کرسی بنائی یعنی نجار، تیسری علت صوری یعنی بننے کے بعد کرسی کی صورت اور چوتھی علت غائی یعنی کرسی کے بنانے کی غرض، اس پر بیٹھنا علت غائی کہلائے گی۔ مترجم ۛ ہرگز نہیں ہے (تو نہ سہی) علت قابلی ۛ علت قابل سے مراد کسی کے فعل کو قبول کرنے والی علت جس کو مادہ کہتے۔ مترجم ۛ تو ضرور ہے اگرچہ خالق اکبر کی تکوین ۛ تکوین۔ اللہ کی قدرت سے کسی چیز کا ہونا۔ کائنات مخلوقات خداوندی۔ مترجم ۛ کی طرف نظر ڈالتے ہوئے اسباب میں سے کوئی سبب مسببات کے لئے موجب نہیں ہے بلکہ ہر جا اتفاقی اتصال ہے۔

غرض یہ کہ غذاؤں اور دواؤں اور قرب اور مصاحبت کو اور واد میں کوئی نہ کوئی تاثر ہے اور حرام غذائیں تمام کی تمام برے اخلاق پیدا کرتی ہیں یا قوت عملیہ کی صفائی کو زائل کرتی ہیں۔ جیسے نشہ آور چیزیں یا قوت عملیہ کی چستی کو دور کرتی ہیں مثلاً شکست پیدا کرنے والی چیزیں یا دل کے انشراح اور نور کو زائل کرتی ہیں جو انشراح اور نور پاکیزہ معلومات سے پیدا ہوتے ہیں اور ناپاک اور نجس غذائیں یا ناپاکیاں پیدا کرنے والی اور اخلاق حمیدہ کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً درندوں کا گوشت یا خود مزاج اور سرمایہ زندگی کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً سمیات (زہریلی چیزیں)۔

اس اصول کے پیش نظر ایمان والوں کے لئے بھی اس قسم کی غذائیں مضر ہیں نہ کہ نفع بخش۔ پس وہ مالیت کہ اس کا دار و مدار منافع پر ہو کہاں ہوگی۔ ہاں کفار کے حق میں کوئی مضرت نہیں ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے چند در چند منافع اپنے پہلو میں وہ غذائیں رکھتی ہیں اور باطن کے اعتبار سے اگر کوئی نقصان خیال میں آسکتا ہے تو مبادی ایمان یا آثار ایمان کے مقابلے کے اعتبار سے ہوگا تو وہ ایمان کی خرابی پہلے ہی سے دشمنان اسلام کے حصے میں آچکی نظر بریں اگر (مردار جانور یا خون وغیرہ) کو اہل کتاب کے حق میں مال قرار دیں تو کیا مضائقہ ہے مگر اسی طرح اگر کوئی چیز ایک آدمی کے حق میں نفع بخش ہو اور دوسروں کے لئے نفع کا احتمال اس میں نہ ہو تو اس پر قبضہ اس

فحص کے حق میں موجب ملک خیال کرنا چاہئے لیکن دوسروں کے ہاتھوں اس کے بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسروں کے لئے وہ مال نہیں ہے کہ ان کی ملکیت اس سے تعلق کو قبول کرے اور عوض کے ادا کرنے سے ملک کا تبادلہ ملک کے ساتھ ہو جائے۔

## سخن سوم

سخن سوم اینکه تحقق ملک مستلزم صحت بیع و شراء نیست. نمیدانی کہ فرمودہ اند.

مَنْ مَلَكَ ذَارْحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ

تحقق ملک اول خود از الفاظ حدیث ہویدا است. دویم حریت را کہ بعد رقیث ظہور فرماید زوال ملک ضروری است مگر در همچو صورت تحقق حریت بزوال ملک بائع نتوان گفت ورنہ ولاء وغیرہ ہمہ راجع بسوی او باشد. ناچار بزوال ملک مشتری گفتمہ شود.

## تیسری بات

تیسری بات یہ ہے کہ ملک کا تحقق بیع اور شرا کی صحت کے لئے ضروری نہیں ہے آپ کو معلوم نہیں کہ فرمایا ہے: ”جو ذی ھذی رحم محرم مثلاً بھائی بہن جو ایک ہی ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کی وجہ سے محرم بن جاتے ہیں مثلاً کسی کا بھائی کسی کا غلام تھا اور اس نے اپنے بھائی کو اس سے خرید لیا تو بھائی آزاد ہو جائے گا۔ مترجم ھرحم محرم کا مالک ہو تو وہ مملوک آزاد ہے۔“

ملک کا تحقق اول تو خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہے۔ دوسرے حریت کے لئے جو کہ رقیث (غلامی) کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ ملکیت کا زائل ہونا ضروری ہے مگر ان جیسی صورتوں میں بائع کی ملکیت کے زوال سے حریت کا تحقق نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ ولایت وغیرہ تمام امور اس کی طرف راجع ہوں گے ناچار خریدار کی ملکیت کے زائل ہونے پر حریت کا تحقق مانا جائے گا۔

## سخن چہارم

چہارم اینکہ تحقق ملک را ضرور نیست کہ مالک را قدرت بر تسلیم چنان بود کہ موجبات بطلان و فساد بیع را گنجائش مداخلت نبود۔ اگرچہ مبیع متعین و ممتاز و موجود بود۔ نہ بینی کہ چوب سقف موجود و متعین است و بالضرور مملوک صاحب خانہ۔ مگر چون تسلیم آن مستلزم موجبات بطلان است قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود۔

## چوتھی بات

چوتھی بات یہ ہے کہ ملکیت کے تحقق کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مالک کو سپرد کردینے کی ایسی قدرت ہو کہ بیع کے فساد اور بطلان کے موجبات کو دخل کی گنجائش نہ رہے اگرچہ بیع کی گئی چیز متعین اور ممتاز اور موجود ہو۔ دیکھتے نہیں کہ چھت کی لکڑی موجود اور متعین ہے اور یقیناً گھر کے مالک کی ملکیت میں بھی ہے لیکن چونکہ خریدار کو اس لکڑی کا سپرد کرنا موجبات بطلان کو مستلزم ہے اس لئے لکڑی کو چھت سے جدا کرنے سے پہلے بیع صحیح نہ ہوگی۔

## سخن پنجم

پنجم اینکہ چنانکہ قبل وجود طرفین اضافت عقد متحقق نتوان شد بعد زوال و انعدام یکی یا ہر دو نیز عقدہ عقد منحل شود۔ وقت افلاس چون مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود۔ از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ شریف وارد است۔

ایما رجل افلس فوجد رجل ماله بعینه

فہو احق بہ من غیرہ او کما قال

این حدیث را بر عاریت و مغضوبات فرود آوردن صریح مخالف



سیاق است . در استحقاق معیر و مغبوب منہ کدام خفا بود کہ باین طور آگاہ فرمودند . فی محمل این حدیث ہمیں معاملہ بیع است . باقی ماند اینکہ اندرین صورت می باید کہ غرماء دیگر شریک و سہیم بایع در مبیع موجود نباشد . امام ابو حنیفہ بکدام حجت مخالفت حدیث کردند .

## پانچویں بات

پانچویں بات یہ ہے کہ جیسا کہ بائع اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع کا تعلق متحقق نہیں ہو سکتا تو ان میں سے ایک یا دونوں کے زوال اور انعدام سے بھی بیع نہ ہوگی افلاس کے وقت جب مشتری خالی ہاتھ رہ جائے اور بیع موجود ہو تو بیع کا معاملہ ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہوا ہی نہ ہو۔ بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ شریف میں وارد ہے:

”جو کوئی شخص مفلس ہو گیا اور دوسرے شخص نے اپنا مال بعینہ اس کے پاس پایا تو وہ زیادہ حق دار ہوگا بہ نسبت کسی اور قرض دار کے (اوکا قال)

اس حدیث کو مانگی ہوئی چیز اور زبردستی چھین لی ہوئی چیزوں پر وارد کرنا صاف طور پر سیاق کے مخالف ہے۔ عاریت پر دینے والے اور جس سے وہ چیز زبردستی چھینی گئی ہے ان دونوں کے استحقاق میں کون سی پوشیدگی کی بات تھی کہ اس کو اس طریقے سے آگاہ فرمایا۔ نہیں اس حدیث کا محمل یہی بیع کا معاملہ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں چاہئے کہ دوسرے قرض دار بائع کے ساتھ بیع میں شریک اور حصہ دار موجود نہ ہوں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کس دلیل سے حدیث کی مخالفت کی۔

## جواب

جوابش این است کہ لفظ احق خود بر تحقق حقوق دیگران دلالت دارد ورنہ صیغۃ الفعل التفضیل را چسپان کردن دشوار است و ازاں تکلف کہ الفعل التفضیل را بمعنی فاعل گیرند این بہتر است کہ مخاطب این کلام غرما را قرار دہندہ و این حکم را حکم

استحبابی دارند. و وجہ عدم وجوب خود تحقق حقوق اوشان باشد. و وجہ استحباب اینکه مال دیگران فنا شد و ہلاک گردید. بدین سبب عوض اینکه قیمت باشد بدمہ مشتری لازم شد و بتوسط قیمت حقوق ایشان نزول کردہ بمال موجود تعلق گرفت مگر ہمیں طور حق صاحب مال نیز از قیمت نزول کردہ بمال موجود آویخت. و خواہی دانست ان شاء اللہ کہ در ملک تجزی نیست بدین سبب ملک ہمہ شرکاء محیط مال موجود بود ہمیں طور احاطہ ملک صاحب مال را تصور باید فرمود.

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ احق خود دوسروں کے حقوق کے تحقق پر دلالت رکھتا ہے ورنہ فعل التفضیل کے صیغہ کو چسپاں کرنا دشوار ہے اور اس تکلف سے کہ فعل التفضیل فاعل کے معنی میں لیں یہ بہتر ہے کہ اس کلام کا مخاطب غرما کو قرار دیں اور اس حکم کو استحبابی ﴿استحبابی حکم ایسا حکم ہوتا ہے جس پر عمل نہ کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ اس حکم کے ذریعہ کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ مترجم﴾ حکم رکھیں اور خود عدم وجود کی وجہ ان کے حقوق کا تحقق ہے اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں کا مال فنا اور ہلاک ہو گیا۔ اس سبب سے اس کا عوض جو کہ قیمت ہے مشتری کے ذمہ لازم ہو گیا اور قیمت کے ذریعہ ان کے حقوق نے نیچے اتر کر موجود مال سے تعلق پیدا کر لیا مگر اسی طور صاحب مال کا حق بھی قیمت سے نیچے گر کر مال موجود کے ساتھ وابستہ ہو گیا اور آپ ان شاء اللہ جان لیں گے کہ ملک میں تجزی (تقسیم) نہیں ہے۔ اس لئے تمام شرکاء کی ملک موجود مال کو محیط ہوگی اسی طریقے سے صاحب مال کی ملکیت کے احاطے کو تصور کرنا چاہئے۔

## اقالہ

مگردانی کہ از قیمت باز باصل مال آمدن اقالہ باشد. در اقالہ

زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری ازاں جا کہ اقالہ در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگران نباشد و این را ہم بگذار۔ در صورت افلاس از دو امر چاره نیست یا مال موجود همه ازاں صاحب مال گویند و حدیث را بر ظاهر خود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم ”أُسْوَةٌ لِلْفُرْمَاءِ“ بود و ہم چو دیگر اهل حقوق بقدر حق شریک و سهم۔ اگر اوّل است فبها ورنه ازیں چہ کم کہ مدیون را اکنون اختیار مال خود نماند بالاضطرار بیع آن مال را لازم آمد و امکان این قسم بیوع را اوّل ہمیں حدیث ماخذ باشد۔ دوم نظائر دیگر ان شاء الله خواهی شنید۔ مگر در صورتیکہ تنها صاحب مال غریب او بود کسی دیگر مزاحم حالش نہ بود آن وقت بجز اینکه بانفساخ عقد قائل شوند چاره نیست و اگر ازیں ہم دریغ است تسلیم عقد ثانی بہمان قیمت ضروری است و اگر ہم نہ گویند بلکہ عقد ثانی بقیمت مناسب جدید باشد۔ آنجا کہ کمی و بیشی قیمت فائده نہ بخشد و نہ عقد ثانی گفتن سودے دہد تجشم این چنین تکلفات زیادہ از بے ہودہ سری چہ باشد۔ غرض مارا بہر طور گوارا است و ثمرہ این مقدمہ ان شاء الله در آخر کلام خواهی دریافت۔

## اقالہ

مگر تمہیں معلوم ہے کہ قیمت سے پھر اصل مال کی طرف آنا اقالہ ہے یعنی والا خریدار سے خریدی ہوئی چیز کو واپس لے کر اس کی اصل قیمت واپس کر دینے کا نام اقالہ ہوتا ہے۔ مترجم ہے۔ اقالہ میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ ہاں اس وجہ سے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے دوسروں کے حقوق کے تعلق کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسے بھی چھوڑیے۔ افلاس کی صورت میں دو باتوں کے سوا چارہ نہیں ہے یا

تو موجود تمام مال کو صاحب مال کی ملکیت کہیں اور حدیث کو اپنے ظاہر پر چھوڑ دیں یا کہیں کہ صاحب مال بھی دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہے اور دوسرے حق داروں کی مانند بقدر حق خود شریک اور سہیم ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے کیا کم کہ مدیون کو اب اپنے مال کا اختیار نہ رہا۔ مجبوراً اس مال کی بیع اس کو ضروری ہوگئی اور اس قسم کی بیوع کے لئے یہی حدیث اول ماخذ ٹھہری۔ دوسری اور نظیریں بھی ان شاء اللہ آپ سنیں گے۔ مگر اس صورت میں کہ تنہا صاحب مال اس کا قرض خواہ ہو اور کوئی اس کے حال کا مزاحم نہ ہو۔ اس وقت اس کے سوا کہ عقد کے منسوخ ہونے کے قائل ہوں اور کوئی چارہ نہیں ہے اور اگر اس سے بھی دریغ ہے تو دوسرے عقد کا اسی قیمت پر تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اور اگر یہ بھی نہ کہیں بلکہ عقد ثانی نئی مناسب قیمت پر ہو تو وہاں قیمت کی کمی اور زیادتی کوئی فائدہ نہیں دے گی اور نہ دوسرا معاملہ کہنا کوئی نفع دے گا۔ اس قسم کے تکلفات بے ہودہ سری سے زیادہ اور کیا ہوں گے۔ غرض ہمیں ہر طرح پر گوارا ہے اور اس مقدمے کا پھل آپ کو کلام کے آخر میں ملے گا۔

## سخن ششم

ششم اینکہ در بعض مواقع بالاضطرار ہم بیع متحقق شود و اداء قیمت بنمہ مشتری چار ناچار لازم آید. اگر ماخذ ہوس داری حدیث عتق بعض را یاد کن کہ باعتاق حصہ خود قیمت حصہ دیگران بنمہ خود لازم آیدو باین لزوم بالضرور بتحقق بیع قبیل احقاق قائل شدن لازم است تا بدل و مبدل منہ ہر دو بملک مالک واحد مجتمع نشوند

## چھٹی بات

چھٹی بات یہ ہے کہ بعض مواقع میں مجبوراً بھی بیع متحقق ہو جاتی ہے۔ اور خریدار کے ذمے قیمت کی ادائیگی چار و ناچار لازم آتی ہے اگر تمہیں (ایسی بیع کے) ماخذ کی

ہوں ہے تو محقق بعض کی حدیث کو یاد میں لاؤ کہ اپنے حصے کو آزاد کر دینے کی صورت میں دوسروں کے حصے کی قیمت اپنے ذمے لازم آتی ہے اور اس (قیمت کے) لازم آنے کے سبب سے ضروری طور پر آزاد کرنے سے ذرا پہلے بیع کے محقق ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے تاکہ بدل اور مبدل منہ (جس سے تبادلہ کیا گیا) دونوں ایک مالک کی ملکیت میں جمع نہ ہو جائیں۔

### سخن ہفتم

ہفتم اینکہ قبض چیزی دیگر است والجاء و اکراه چیز دیگر است . بسا اوقات الجاء و اکراه متحقق شود و قبض نتوان گفت و نہ بہ ثبوت ملک اعتراف توان کرد الجاء و اکراه در احرار ہم باشد و قبض فقط در ارقاء باشد نہ غیر . باین ہمہ گویم اگر کافران را در قلعه محصور کرده از آب و دانه تنگ گردانیم هنوز ملک نتوان گفت کہ احرار متحقق نشد . و قبض نقش صورت نیافت . ممکن است کہ دروازه قلعه کشادہ بگریزند و مال اسباب وزن و فرزند را ہمراہ برند . چنانچہ بسا اوقات ہمیں ساں باشد لیکن دریں ہم شک نیست کہ اکراه متحقق شد والجاء بوجود آمد . پس اگر بھرکاری یا بھر مالی بر کسی اکراه کنند مکروه را مقبوض نتوان پنداشت . تابشرط قابلیت ملک مملوک پندارند و زیادہ تر ازیں اگر شرح این امر می طلبی بشنو کہ .

### ساتویں بات

ساتویں بات یہ ہے کہ قبضہ دوسری چیز ہے اور جبر اور زبردستی کرنا دوسری چیز ہے بسا اوقات زبردستی کرنا اور مجبور کرنا متحقق ہوتا ہے اور (اس کو) قبضہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ملکیت کے ثبوت کا اقرار کر سکتے ہیں الجاء اور اکراه احرار (آزاد لوگوں) میں بھی ہوتا ہے اور قبضہ صرف ارقاء (غلاموں) میں ہوتا ہے۔ نہ غیر میں۔ بایں ہمہ میں کہتا

ہوں کہ اگر کافروں کو قلعہ میں محصور کر کے آب و دانہ سے ہم انہیں تنگ کر دیں تو تب بھی (ان پر) ملکیت (کا ہونا) نہیں کہہ سکتے کیونکہ احراز (قبضے میں لے لینا) متحقق نہیں ہوا اور قبضہ نے صورت اختیار نہیں کی۔ ممکن ہے کہ قلعے کا دروازہ کھول کر بھاگ جائیں اور مال و اسباب بیوی بچے ساتھ لے جائیں چنانچہ اکثر اوقات اس طرح ہوتا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ (اس صورت میں) اگر وہ متحقق ہوا اور الجاء وجود میں آیا۔ پس اگر کسی کام کے لئے یا کسی مال کیلئے کسی پر جبر کریں تو جبر کئے ہوئے کو مقبوضہ گمان نہیں کریں گے تاکہ بشرط قابلیت ملک، اسے مملوک خیال کریں اور اگر اس سے زیادہ اس امر کی تشریح آپ کو مطلوب ہے تو سنئے۔

### تعریف قبضہ

قبض بر چیزی بدست آوردنش باشد خواه حقیقت باشد۔ چنانچہ در اشیائے صغیرہ کہ مساحت دست ما محیط او تو ان شدنی باشد یا حکما یعنی تصرفات دستکاری ہا در ان تو ان کرد۔ مثلاً مکان و جانوران و بنی آدم اگر پیش ما بطوری باشد کہ مکان را بنا کنیم یا منہدم توانیم ساخت و جانوران را قطع و قتل و ذبح و از جای بجای بردن توانیم آن وقت مصداق قبض متحقق شد۔ اگر مانعی و مزاحمی نیست ہمیں قبض مالکانہ باشد ورنہ قبض غصب یا ودیعت وغیرہ بالجملہ قبض نام این کیفیت است بہ قرب معلوم متحقق شود۔ خواہ این قرب خود قابض رامیسر آید بذات خود یا بواسطہ نوآب و خلفاء بطرف او منسوب باشد۔ باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف ارقاء یا قتل اوشان قاذح امکان این تصرفات نیست۔ بلکہ خود مصحح آن است ورنہ ممانعت چہ معنی داشتی و در اکراہ این قسم قرب و احاطہ تصرف ضرور نیست۔

## تعریف قبض

کسی چیز پر قبضہ اس کو ہاتھ میں لانا ہوتا ہے خواہ حقیقت کے طور پر ہو جیسا کہ چھوٹی چیزوں میں کہ ہمارے ہاتھ کی چوڑائی ان چیزوں کو اپنے اندر سمو لے یا حکماً قبضہ ہو کہ ہمارے ہاتھوں کو ان کے تصرفات کا حق ہو۔ مثلاً مکان اور جانور اور انسان اگر ہمارے سامنے اس طرح ہو جائیں کہ ہم مکان کو بنا سکیں یا گرا سکیں اور جانوروں کو قطع قتل، ذبح کر سکیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکیں تو اس وقت قبضے کے معنی متحقق ہو گئے۔ اگر کوئی مانع اور مزاحم نہیں ہے تو یہی مالکانہ قبضہ ہوگا ورنہ غصب کر کے قبضہ کرنا یا امانت وغیرہ کے طور پر بالجملہ قبضہ اس کیفیت کا نام ہے کہ قرب معلوم کے ذریعے متحقق ہو۔ خواہ یہ قرب خود قبضہ کرنے والے کو بذات خود میسر آئے یا نائبین اور خلفاء کے ذریعہ اس کی طرف منسوب ہو باقی بعض تصرفات کا حرام ہونا مثلاً غلام کے ہاتھ پاؤں کا کاٹ ڈالنا یا ان کا قتل کرنا اس قسم کے تصرفات کے امکان کے لئے مانع ہے بلکہ اس کے لئے صحیح ہے ورنہ ممانعت کے کیا معنی ہیں اور جبر میں اس قسم کے قرب اور تصرف کا احاطہ ضروری نہیں ہے۔

## سخن ہشتم

ہشتم اینکہ بعض وقائع مبادی بعض افعال و مستوجب بعض اعمال باشند مگر بوجہ خفائی کہ در ثبوت آنها باشد بوجہ احتیاط بہ نسبت بعض اعمال و افعال ثابت و متحقق انگارند و بہ نسبت بعض دیگر معدوم و غیر ثابت، نظیر این کلیہ در احادیث قصہ منازعت و مخاصمت حضرت "سعد بن ابی وقاص" رضی اللہ عنہ و "عبد بن زمعه" است در "ابن ولیدہ زمعه" چہ علوق نطفہ کسی مستلزم انتساب نسب ولد باوست اگرچہ میراث و دیگر منافع بوجہ حرمت در زنا ازوبازدارند لیکن انتساب واقعی ازیں قدر غلط

نتوان شد چون ثبوت کامل نبود و این طرف زنا خود امرے است کہ طبائع سلیمه باور غبت نکنند و مجتنب باشند.

دعویٰ حضرت سعد بن ابی وقاص دافع استحقاق فراش نشد. حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمودند:

”أَلَوْلَدٌ لِلْفِرَاشِ“

مگر نظر بمشابهت حلیہ بعقبہ ابن ابی وقاص بہ نسبت حضرت سوده رضی اللہ عنہا ارشاد رفت اِحْتَجَبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةَ. غرض قرینہ فراش مثبت انتساب نسب زعمہ شد. مگر دربارہ بے حجابی حضرت سوده مفید نگردید و قرینہ مشابہت ظاہری اگرچہ موجب تورع از بے حجابی گردید. مگر دافع حقوق نسبی از میراث وغیرہ نہ شد. و همچنین شہادت عدل واحد در بارہ ثبوت حق اگر مفید نیست این ہم نیست کہ بوجه عدم اثبات حق از پایہ اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل بفسق و فجور شمرده شود و در فروع مسئلہ است کہ در حق مال خود زندہ باشد و در حق دیگران مردہ. مالش بخيال موت بمیراث نہ برند و مال دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث باوند ہند.

## آٹھویں بات

آٹھویں بات یہ ہے کہ بعض واقعات بعض افعال کے مبادی اور بعض اعمال کے مستوجب ہوتے ہیں اگر اس پوشیدگی کی وجہ سے جو ان اعمال کے ثبوت میں ہوتی ہے۔ بعض اعمال اور افعال کی بہ نسبت ان مبادی کو ثابت اور متحقق مانتے ہیں۔ اور بعض دوسروں کی بہ نسبت معدوم اور غیر ثابت مانتے ہیں۔

اس کلیہ کی نظیر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زعمہ کے درمیان ابن ولیدہ زعمہ کے بارے میں نزاع اور جھگڑے کا قصہ احادیث میں ہے کیونکہ کسی



کے نطفے کا ٹھہر جانا لڑکے کے نسب کا اس باپ کی طرف منسوب کرنے کو لازم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ میراث اور دوسرے منافع کو زنا کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے روکتے ہیں لیکن واقعی طور پر (زانی کی طرف) منسوب کرنے کی بات غلط نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ ثبوت مکمل نہ تھا اور اس طرف زنا خود ایک ایسا معاملہ ہے کہ سلیم طبیعتیں اس کی طرف رغبت نہیں کرتیں بلکہ پرہیز کرتی ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا دعویٰ فراش کے حق میں دار ہونے کا نہ ہوا۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”الولد للفرش“ ایک حدیث کا کلوا ہے جو ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کی ہے۔ عتبہ کافر تھا اس نے زمعہ کی لوٹھی سے زنا کیا۔ عتبہ نے مرتے وقت اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لوٹھی سے جو لڑکا ہے وہ میرا ہے لہذا تم اس کو لے لینا۔ فتح مکہ کے سال حسب وصیت عتبہ سعد بن ابی وقاص نے اس کو لے لیا کہ یہ میرا بھتیجا ہے۔ زمعہ کا ایک لڑکا تھا عبد بن زمعہ اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لوٹھی کا بیٹا ہے۔ دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ مقدمہ لے گئے۔ سعد بن ابی وقاص نے اپنے بھائی کی وصیت بیان کی اور کہا کہ میرے بھائی نے کہا تھا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا کہ یہ میرا بھائی ہے کہ میرے باپ زمعہ نے اپنی لوٹھی سے جنوایا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تیرے ہی سپرد ہے اور تیرا بھائی ہے کیونکہ الولد للفرش بچہ بچھونے والے کا ہے جس کے بچھونے اور فرش پر پیدا ہوا ہے۔ وللعاهر الحجر اور زانی کے لئے پتھر یعنی محرومی ہے یعنی بچے اور وراثت سے۔ بخاری و مسلم۔ مترجم للفرش“ لیکن عتبہ بن ابی وقاص کے ساتھ صورت کی مشابہت پر نظر رکھتے ہوئے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے متعلق ارشاد ہوا کہ ”اے سودہ اس سے پردہ کر۔“

حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے والد تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مبارکہ تھیں تو یہ لڑکا حضرت سودہ کے باپ زمعہ کا جب ٹھہرایا گیا تو حضرت سودہ کا بھائی ہونے کے

باعث اس سے پردہ کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ کو فرمایا  
احتجبی منہ اے سودہ! اس سے پردہ کر کیونکہ صورت میں وہ لڑکا عتبہ کی شکل پر تھا۔ چنانچہ اس  
لڑکے نے تاوفات حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو نہیں دیکھا۔

غرض قرینہ فراش مثبت انتساب نسب زمعہ شد۔ مگر دربارہ بے  
حجابی حضرت سودہ مفید نگر دید و قرینہ مشابہت ظاہری  
اگرچہ موجب تورع از بے حجابی گردید۔ مگر واقع حقوق نسبی  
از میراث وغیرہ نہ شد۔ و ہم چنین شہادت عدل واحد دربارہ ثبوت  
حق اگر مفید نیست این ہم نیست کہ بوجہ عدم اثبات حق از پایہ  
اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل بفسق و فجور شمرده شود و در  
فروع مسئلہ است کہ در حق مال خود زندہ باشد و در حق دیگران  
مردہ۔ مالش بخيال موت بميراث نہ برند و مال دیگر اموات  
باحتمال حیات بميراث باوندہند۔

غرض فراش کا قرینہ زمعہ کے نسب کے انتساب کا مثبت ہوا مگر حضرت سودہ کی بے  
حجابی کے بارے میں مفید نہیں ہوا اور ظاہری مشابہت کا قرینہ نہ اگرچہ بے حجابی سے بچنے  
کا موجب ہوا مگر میراث وغیرہ کے متعلق حقوق نسبی کو روک نہ سکا۔

اور اسی طرح ایک عادل شخص کی شہادت حق کے ثبوت کے بارے میں اگر مفید  
نہیں ہے تو یہ بھی نہیں ہے کہ حق کو ثابت نہ کر سکنے کی وجہ سے اعتبار کے مقام سے گر  
جائے اور عدالت (عادل ہونا) فسق و فجور سے بدل جائے (چنانچہ) گم شدہ آدمی  
کے مسئلے کی جزئیات میں ہے کہ (وہ مفقود آدمی) اپنے مال کے حق میں زندہ ہوتا ہے  
اور دوسروں کے حق میں مُردہ ہوتا ہے۔ اس کے مال کو موت کے خیال سے میراث  
سمجھ کر نہیں لیجا سکتے اور دوسرے مردوں کا مال (میراث کے طور پر مفقود کی) زندگی  
کے احتمال پر (گمشدہ شخص کو) نہیں دے سکتے۔

## خن نهم

نهم اینکه حقائق ممکنه که هیئات حاصله از افتران وجود و عدم باشند از اقسام کیف اند نه کم ورنه لازم بود که هیئات و اشکال منقسم شده بر اقسام خود صادق آمدی. چه وجود مقسم در اقسام و اطلاق آن بر اقسام خود ضروری است و میدانی که در هیئات و اشکال خیال این امر خیال محال است. نمیدانی که اشکال هندسی مثلاً مثلث و مربع و مخمس و غیره که هیئت است حاصل بافتران خطوط معلومه که بافتران وجود سطوح معلومه و اعدام آن پیدامی شوند، قابل آن نیستند که تقسیم کرده مثلث ها و مربع ها و مخمس ها بر آرند و آنچه در بادی النظر خلاف این دعوی بنظر می آید از تغلیط اطلاقات عرفی است. این تقسیم که می بینی بر سطوح معلومه واقع می شود. نه بران هیئات و کلام مادر هیئات است نه در ذو هیئات و معروضات هیئات اعنی سطوح. غرض آن هیئت که بر سطوح مذکوره عارض می شود و حقیقت آن جز خطوط متلاقیه هیچ نیست در خور آن نیت که منقسم شود و اقسام همانم خود از زیر پرده اوبر آیند، چون حال حقائق ممکنه نیز همچنین است آنها را نیز قابل قسمت نباید دانست. زیاده اگر شرح می طلبی بشنور خود پیشتر بارها بشنیده که وجود و عدم از حقائق مذکوره بر کران است ورنه ضرورت و امتناع هر دو از ذاتیات آنها بودی چه.

الشی اذا ثبت ثبت بلوازمه

و میدانی که حمل وجود بر وجود ضروری است که حمل اولی است و حمل وجود بر عدم ممتنع که اجتماع نقیضین است. باین همه

جنس کہ مادہ انواع است درہمہ انواع و نوع کہ مادہ افراد است درہمہ افراد و اشخاص مشترک است۔ ماہہ الامتیاز اگر باشد فصل باشد یا تشخص۔ پس اختلاف حقیقت لا جرم ثمرہ فصل و تشخص باشد ورنہ در مرتبہ جنس و نوع ہمہ انواع و افراد متحد باشند۔ نظر بریں حیوان از حقیقت انسانی کہ ممتاز از فرس وغیرہ انواع است و انسان از حقیقت زید کہ ممتاز از حقیقت عمرو بکراست خارج بود و ہم چنین تا وجود کہ منقسم ہمہ انواع و اجناس است و ہمہ بہ نسبت او فصل قیاس کن و این دخول مشہور قادح دعوی مانیت ہر یکے را اصطلاحی دادہ ایم و مثل مشہور است ” لا مشاحۃ فی الاصطلاحات “ حقیقت بمعنی ما بہ الامتیاز ہم چنین است کہ ما گفتیم۔ چون امکان مقابل وجوب و امتناع افتادہ لا جرم وجود و عدم را از حقیقتش خارج باید انگاشت ورنہ از تقابل دست باید داشت۔

## نویں بات

نویں بات یہ ہے کہ حقائق (عدم سے وجود میں آنے والی اشیاء حقائق ممکنہ کہلاتی ہیں۔ مترجم) ممکنہ جو کہ وجود اور عدم کے ملنے سے حاصل ہونے والی ہیئات (شکلوں) کا نام ہے (تو وہ حقائق ممکنہ) کیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی ورنہ لازم آئے گا کہ ہیئتیں اور شکلیں تقسیم ہو کر اپنی قسموں پر صادق آئیں کیونکہ مقسم (تقسیم کی گئی چیز) کا وجود اپنے اقسام میں اور اس کا اطلاق اپنے اقسام پر ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ ہیئتوں اور شکلوں میں اس بات کا خیال محال بات کا خیال کرنا ہے۔ آپ کو معلوم نہیں کہ جیومیٹری کی شکلیں مثلاً مثلث  $\triangle$  اور مربع  $\square$  اور مخمس  $\text{pentagon}$  وغیرہ ایک ہیئت ہیں جو کہ معلومہ خطوط کے ملانے سے جو خطوط کہ معلومہ سطحوں کے وجود اور ان کے عدم کے ملانے سے پیدا ہوتی ہیں، اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو تقسیم کر کے مثلثوں

اور مربعوں اور تحمسوں کو نکال لیں اور جو کچھ ظاہر نظر میں اس دعوے کی خلاف نظر آتا ہے وہ عرفی اطلاقات کی تغلیط کی وجہ سے ہے۔ یہ تقسیم جو تم دیکھتے ہو معلومہ سطحوں پر واقع ہوتی ہے نہ کہ ان شکلوں پر اور ہماری بحث شکلوں میں ہے نہ کہ شکل والوں میں اور ہیٹوں کی معروضات یعنی سطوح میں۔ غرض وہ ہیئت کہ مذکورہ سطحوں پر عارض ہوتی ہے اور اس کی حقیقت باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس قابل نہیں ہے کہ جو تقسیم ہو جائے اور اپنے ہم نام اقسام اس کے پردے کے نیچے سے نکلس تو جب حقائق ممکنہ کا حال بھی اس طرح ہے ان کو بھی قابل تقسیم نہ جاننا چاہیے۔ اگر زیادہ تشریح چاہتے ہو تو سنئے اور پہلے بھی بارہا سن چکے ہو کہ وجود و عدم حقائق مذکورہ سے برطرف ہوتے ہیں ورنہ ضروری اور ناممکن ہونا دونوں ان کی ذاتیات میں سے ہوتے کیونکہ کوئی چیز جب ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔

اور آپ جانتے ہیں کہ وجود کا محمول ہونا وجود پر ضروری ہے کہ حمل اولیٰ ہے اور وجود کا حمل عدم پر ناممکن ہے کہ اجتماع نقیضین ہے بایں ہمہ جنس جو کہ مادہ انواع ہے تمام نوعوں میں اور نوع جو کہ افراد کا مادہ ہے تمام افراد و اشخاص میں مشترک ہے (اور) وہ چیز جس کے ذریعہ ایک چیز دوسری سے پہچانی جائے اگر ہوگی تو فصل ہوگی یا تشخص ہوگا۔ لہذا حقیقت کا اختلاف ضروری طور پر فصل اور تشخص کا نتیجہ ہوگا ورنہ جنس اور نوع کے مرتبے میں تمام انواع اور افراد متحد ہوں گے۔ نظر بریں حیوان انسانی حقیقت سے جو کہ فرس وغیرہ انواع سے ممتاز اور انسان زید کی حقیقت سے جو کہ عمر اور بکر کی حقیقت سے ممتاز ہے خارج ہوں گے اور اسی طرح وجود تک جو کہ تمام انواع و اجسام کا مقسم ہے اور باقی سب اس کی بہ نسبت فصل میں قیاس کرتے چلے جاؤ اور یہ مشہور دخول ہمارے دعویٰ کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ ہم نے ہر ایک کی اصطلاح رکھ دی ہے اور مثل مشہور ہے اصطلاحات (کا نام رکھنے) میں کوئی جھگڑا نہیں۔ لہذا حقیقت ما بہ الامتیاز کے معنی میں اس طرح کی ہے جو کہ ہم نے بیان کی جبکہ امکان و وجوب اور اتقاع کے

مقابلے میں آ پڑا۔ لہذا ضروری طور پر وجود اور عدم کو اس کی حقیقت سے خارج خیال کرنا چاہیے ورنہ تقابل سے ہاتھ اٹھالینے چاہئیں۔

## سخن دہم

دہم اینکہ ملک از اضافیات است. چہ یک طرفش مالکی ضرور است و یک طرفش مملوک و اوصاف انتزاعیہ اتصافیہ قابل تقسیم نباشند آری اوصاف انضمامیہ گو بذات خود مورد قسمت نباشند اما بتقسیم مقسم و انقسام آن منقسم شوند. آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش ہم بالتبع منقسم شود. اما فوقیت و تحتیہ وغیرہ اوصاف اضافیہ ازین انقسام آب منقسم نشوند پس اگر آب زیر سقفی بود و نصف آب را از آوند گرفته بآوند دیگر اندازند و برون برند تامہم تحتیت سابقہ همانطور بتمامہا بنصف باقی منتسب شود و نصفیکہ برون بردہ اند معری از وصف تحتیت برون آید.

الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدیدار آید اوصاف اضافیہ انتزاعیہ همانساں بحال خود باشند و اوصاف انضمامیہ از تغیر لا حق بموصوفات متغیر شوند. از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حار حرارت منتقل گردد. درین بارہ اوصاف انضمامیہ مشابہ زمان و زمانیات اعنی حرکات اند کہ بانتقال و حرکت طرف اعنی زمانہ مظروف اعنی حرکات منتقل و متحرک شود. و اوصاف انتزاعیہ مشابہ مکان و مکانیت کہ بانتقال مظروف ظرف از جائے بجائے زود. و سردریں سخن این است کہ درحقیقت اوصاف انضمامیہ اوصاف حال و قائم و ذو مرتبہ فوقیت و تحتیت اولاً بالذات بعد لحاظ طرف ثانی صفت حیز سقف و فرش و زمین و

آسمان است نه صفت سقف و غیره. تا از حرکت و انتقال اوصاف و از تغییر آن تغییر اوصاف لازم آید. و غرضم از حیز فرش و غیره بعد مجرد است نه سطح حاوی که آن خود در تغییر و حرکت تابع حاوی است و بدین سبب نتوان گفت که این قسم اوصاف از اوصاف ذاتیه یا لوازم وجود اوست. لیکن باین همه این قدر یاد باید داشت که بعدمذکور رانیز موصوف این اوصاف به حیثیت ذات نتوان گفت. بلکه در اصل این قسم اوصاف بتوسط هیئتی که حیز را حاوی باشد لا حق می شود. و مفادش بعد تجرید نظر همان سطح حاوی می برآید اگر فرق است همین قدر است که دیگران جسم را حاوی گویند و ما مکان جسم حاوی را در اصل حاوی دانیم که احتواء و حواء که مرادف ظرفیت است صفت مکان باشد نه مکین. گو در بادی النظر صفت مکین هم معلوم شود.

چون عدم انقسام حقائق ممکنه و اوصاف انتزاعیه اضافیه بوضوح پیوست این هم واضح شده باشد که موصوفات اوصاف انتزاعیه اضافیه اگر از قسم هیاکل ممکنه باشد لا جرم همه وصف بهمه موصوف منتسب شود. اندرین صورت اگر چیزی این قسم باعتبارین مختلفین موصوف اوصاف متضائقه باشد مثل فوقیت و تحتیت چنانکه ما باعتبار زمین فوقیم و باعتبار آسمان تحت هر دو وصف متضائف بتمامها بهمه آن موصوف لاحق شود. این نیست که یکی بیک نصف و دیگری بیک نصف. چون از مشاهده احوال خویش خود ظاهر است که ما اگر فوقیم همه تن فوقیم و اگر تحتیم همه تن تحت. حاجت زیاده قلم فرسائی نیست.

الغرض یک موضوع بھر ہزار قضیہ موضوع تو ان شد و ہم چنین یک محمول بھر ہزار قضیہ محمول تو ان شد. وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست. و وحدت محمول مانع تعدد موضوع فی. اگر ہمچنین در یک قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد چنانچہ بدیہی است.

## دسویں بات

دسویں تمہید یہ ہے کہ ملک اضافی امور میں سے ہے اس کے ایک طرف ضروری طور پر مالک ہے اور ایک طرف مملوک ہے اور انتزاعیہ اور انتزاعیہ امور کے متعلق پہلے کسی خط کے حاشیے میں بیان کیا گیا ہے وہ امور ہوتے ہیں جو دو یا کئی چیزوں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً فرش اور چھت کے ذریعہ بلندی اور پستی کا پیدا ہونا امر انتزاعی ہے۔ مترجم کے تصافیہ اور صاف تقسیم کے قابل نہیں ہوتے ہیں ہاں انضمامیہ اوصاف گو بذات خود مورد تقسیم نہیں ہوتے لیکن مقسم کے تقسیم کرنے اور اس کے تقسیم ہو جانے کی وجہ سے منقسم ہوتے ہیں۔ پانی کو اگر تقسیم کریں تو اس کی حرارت (اگر وہ گرم ہے) اور اس کی برودت بالطبع (اگر وہ ٹھنڈا ہے) تقسیم ہو جاتی ہے لیکن فوقت اور تحتیت وغیرہ اضافی اوصاف اس پانی کی تقسیم سے تقسیم نہیں ہوتے۔ لہذا اگر پانی چھت کے نیچے ہو اور آدھے پانی کو برتن سے لے کر دوسرے برتن میں ڈال دیں اور باہر لے جائیں تو پھر پہلی تحتیت اسی طرح پوری کی پوری باقی نصف پانی کے ساتھ منتسب ہو جائے گی اور نصف پانی جو باہر لے گئے ہیں تحتیت کی صفت سے بالکل خالی ہو جائے گا۔

الغرض اگر کوئی تغیر موصوف کی جانب ظاہر ہوگا تو انتزاعی اور اضافی اوصاف اسی طرح اپنے حال پر ہوں گے اور انضمامی اوصاف موصوفات کو لاحق ہونے والے تغیر سے متغیر ہو جائیں گے۔ تحت کی حرکت سے تحتیت منتقل نہیں ہوتی اور گرم چیز کے منتقل ہونے سے حرارت منتقل ہو جاتی ہے اس بارے میں انضمامی اوصاف زمانہ اور زمانہ والی چیزوں یعنی حرکات کے مشابہ ہیں کہ طرف یعنی زمانہ کی حرکت اور انتقال



سے مظروف یعنی حرکتیں منتقل اور متحرک ہو جاتی ہیں اور انتزاعی اوصاف مکان اور مکان والی چیزوں کے مانند ہوتے ہیں کیونکہ مظروف کے انتقال کی وجہ سے طرف ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں چلا جاتا ہے اور اس بات میں راز یہ ہے کہ حقیقت میں انضمامیہ اوصاف حال کسی جگہ میں حلول کرنے والی چیز کو حال کہتے ہیں اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم اور مرتبے والے کا وصف۔ اولاً فوقیت اور تحسنت بالذات طرف ثانی کے لحاظ کے بعد زمین و آسمان، فرش اور سقف کے چیز کی صفت میں نہ کہ سقف وغیرہ کی صفت کہ اس کے منتقل ہونے اور حرکت کرنے سے اوصاف کا انتقال اور حرکت اور اس کے تغیر سے اوصاف کا تغیر لازم آئے اور میری غرض فرش وغیرہ کے چیز سے بعد مجرد ہے نہ کہ سطح حاوی کہ وہ خود تغیر اور حرکت میں تابع حاوی ہے اور اس سبب سے نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے اوصاف ذاتی اوصاف یا اس کے وجود کے لوازم میں سے ہیں لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس قدر یاد رکھنا چاہیے کہ بعد مذکور کو بھی ذات کی حیثیت سے ان اوصاف سے موصوف نہیں کہہ سکتے بلکہ اصل میں اس قسم کے اوصاف اس ہیئت کے ذریعہ سے جو کہ چیز کو حاوی ہوتی ہے لاحق ہوتے ہیں اور اس کا مفاد اور چیزوں سے نظر ہٹا کر وہی حاوی سطح نکلتا ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ دوسرے لوگ جسم کو حاوی کہتے ہیں اور ہم جسم حاوی کے مکان کو اصل میں حاوی جانتے ہیں کیونکہ احتواء اور حواء جو کہ ظرفیت کے مرادف ہے مکان کی صفت ہے نہ کہ ملکین کی۔ گویا ہر نظر میں ملکین کی صفت بھی معلوم ہوتی ہو۔

جب حقائق ممکنہ اور اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کا تقسیم نہ ہونا واضح ہو گیا تو یہ بھی واضح ہو گیا ہوگا کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کے موصوفات اگر ممکنہ اجسام و اشکال کی قسم سے ہوں گے تو ضروری طور پر پورا اوصاف پورے موصوف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اس صورت میں اگر اس قسم کی کوئی چیز دو مختلف اعتبار سے فوقیت اور تحتیت جیسے متضائفہ متضائفہ ایسے دو مفہوم کہلاتے ہیں جس میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ کا سمجھنا بیٹے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ پر موقوف ہے۔ اسی طرح اونچائی کا سمجھنا نیچائی پر اور نیچائی کا سمجھنا اونچائی پر موقوف ہے۔ مترجم کے اوصاف سے موصوف ہوگی جیسا کہ ہم زمین کے اعتبار سے اوپر ہیں اور آسمان کے اعتبار سے نیچے تو دونوں متضائفہ اوصاف تمام کے تمام اس تمام موصوف کے ساتھ لاحق ہوں گے۔ یہ نہیں ہے کہ ایک ایک نصف کے ساتھ اور دوسرا ایک نصف کے ساتھ لاحق ہو۔ یہ بات خود اپنے مشاہدے سے ظاہر ہے کہ ہم اگر فوق ہیں تو تمام جسم کے اعتبار سے فوق ہیں اور اگر تحت ہیں تو ہم تن تحت ہیں۔ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض ہزار قضیوں کے لیے ایک موضوع، موضوع ہو سکتا ہے اور اسی طرح ایک محمول ہزاروں قضیوں کے لیے محمول ہو سکتا ہے۔ موضوع کا ایک ہونا محمول کے کئی ہونے کو مانع نہیں ہے اور محمول کا ایک ہونا کئی موضوع ہونے کو مانع نہیں۔ مگر اسی طرح ایک قضیہ میں ایک نسبت سے زیادہ نسبت نہ ہوگی۔ جیسا کہ واضح ہے۔

## اعتراض

و اگر کدافی ذکی کج طبع را بدل آید کہ قضیہ کلیہ یک قضیہ باشد و باز بقدر افراد موضوع نسب متعدده از ہماں یک نسبت زاینده اگر دران قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد این تعدد نسبت را وجهی نیست . و اگر نسب متعدده دران کلیہ بودند دعوی وحدت نسبت سراسر غلط باشد. در جوابش اگرچہ امثال معترض رامی رسد کہ گوید نمی پذیریم کہ قضیہ کلیہ چنانکہ بظاہر واحد است ہم چنان بالمعنی ہم واحد است. و العبرۃ للمعانی.

## اعتراض

اور اگر کسی کج طبیعت ہوشیار آدمی کے دل میں یہ بات پیدا ہو کہ تفسیہ کلیہ ایک تفسیہ ہوتا ہے اور پھر موضوع کے افراد کے بقدر متعدد نسبتیں اسی ایک نسبت سے پیدا ہوتی ہیں اگر اس قضیے میں ایک سے زیادہ نسبت نہ ہو تو اس نسبت کے کئی ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر متعدد نسبتیں اس کلیہ میں تھیں تو نسبت کے ایک ہونے کا دعویٰ سراسر غلط ہوگا اس کے جواب میں اگرچہ معترض جیسے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تفسیہ کلیہ ﴿تفسیہ کلیہ وہ تفسیہ ہوتا ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان کہ یہ تفسیہ کلیہ ہے اس میں انسان موضوع ہے جس پر حیوان ہونے کا اطلاق ہے۔ مرجم﴾ جیسا کہ بظاہر ایک ہے اسی طرح معنی میں بھی ایک ہے اور اعتبار معانی کا ہے۔

## جواب

مگر آنکہ جواب است این است کہ موصوف باوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہیاکل وھیئات باشد نہ ذوھیئت ورنہ لازم آید کہ بانقسام موصوف منقسم شود کہ اتصاف را جز تبعیت موصوف چارۂ دگر نیست . الغرض لازم است کہ وصف تابع موصوف باشد . اگر او واحد است این ہم واحد باشد و اگر او متعدد و منقسم است این ہم متعدد و منقسم باشد . ورنہ موصوف گفتن و دعویٰ اتصاف غلط باشد . آری اگر مورد اوصاف اضافیہ انتزاعیہ فقط ہیاکل باشند و محل اوصاف انضمامیہ فقط ذوھیئت کہ در آغوش ہیاکل وھیئت باشد . قصہ تبعیت اوصاف و متبوعیت موصوفات ہمہ صحیح گردد . چہ ذوھیئت کہ همانا کلی طبعی است قابل انقسام است . حصص متبائنہ کثیرہ کہ در افراد باشند . ثمرۂ ہمیں اقسام است . پس می باید کہ اوصاف این قسم موصوفات بالتبع منقسم شوند .

## جواب

مگر جو جواب ہے وہ یہ ہے کہ اضافیہ انتزاعیہ اوصاف کا موصوف شکلیں اور ہیئتیں ہوتی ہیں نہ کہ شکل والا ورنہ لازم آئے گا کہ موصوف کے تقسیم ہونے سے وہ اوصاف بھی تقسیم ہو جائیں۔ کیونکہ اتصاف کے لئے موصوف کے تابع ہونے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے۔ الغرض ضروری ہے کہ صفت موصوف کے تابع ہو۔

اگر موصوف واحد ہے تو یہ بھی واحد ہوگی اور اگر موصوف کئی اور منقسم ہیں تو صفات بھی متعدد اور منقسم ہوں گی ورنہ موصوف کو موصوف کہنا اور متصف کرنے کا دعویٰ غلط ہوگا۔ ہاں اگر اضافیہ انتزاعیہ کے اوصاف کے وارد ہونے کی جگہ فقط شکلیں ہوں اور انضمامیہ اوصاف کا محل فقط شکل والا ہو جو کہ شکلوں اور ہیئتوں کے آغوش میں ہو تو پھر اوصاف کے تابع ہونے اور موصوفات کے متبوع ہونے کا قصہ صحیح ہوگا کیونکہ ہیئت والی کہ وہی کلی طبعی ہے انقسام کے قابل ہے ایک دوسرے کے مغائر حصے جو کہ افراد میں ہوتے ہیں وہ اسی انقسام کا نتیجہ ہیں لہذا چاہئے کہ اس قسم کے موصوفات کے اوصاف تابع ہو کر منقسم ہو جائیں۔

## تکثر ہیاکل

(ہیاکل را دانی کہ ازیں قسم تکثر اعنی تکثر انقسام برکراں داشته اند۔ اوصافش نیز ازیں قسم تکثر و تعدد بہرہ ندارند) اور شکلوں کے متعلق آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے تکثر یعنی تقسیم کی وجہ سے تکثر سے ان شکلوں کو علیحدہ رکھا ہے ان کے اوصاف بھی اسی قسم کے تکثر اور تعدد سے کوئی حصہ نہیں رکھتے۔

## تکثر انطباعی

آری تکثری است دیگر کہ آنرا باصطلاح خود بہ تکثر انطباعی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوہ تعبیر کنیم۔ آن چہست تعدد مرایا

و مظاهری . پس اگر چیزی واحد در مظاهر کثیره منطبق شود این تعددیکه بوجه کثرت انطباعات بنام آورده اند تعددی دیگر باشد این قسم تعدد در جزئیات هم باشد. شکل من و تو در آن واحد باین هائے کثیره منطبق توان شد. بلکه سواء جزئیات در چیزی دیگر نبود. این تکثر خود دلیل آنست که این جا گنجایش تکثر انقسامی نیست. ورنه همان آتش در کاسه باشد چه اگر چه مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی هم بود لازم آید که اوصاف انتزاعیه اضافیه بانقسام اضافیه بانقسام موصوف منقسم شوند ورنه قصه اتصاف غلط باشد. چنان چه بشنیدی مگر مقال کلی طبعی مشار الیه که جزئی باشد آن دگر است. آن غیر قابل التقسیم است که بحساب کلی طبعی جزء لا یتجزی باشد و این جزئیت که از اوصاف هیاکل و هیئات است این دگر است. مگر از آنجا که سواء وجود مطلق همه را تحدیدی ضرور است که باقتران وجود و عدم پیدا شود و مرادم از "هیئت" و هیاکل همین است. از زیرتا بالا سواء وجود مطلق همه در آغوش هیکل باشند. اما چون بالا از وجود مطلق نیز محدود است. زیرا که از تحدیدش لازم آید که بالایش مفهومی و مصداقی است که پاره از آن تراشیده نامش وجود نهاده اند. و این عموم مفهوم از وجود که در بادی النظر قادح درین دعوی است جوابش خود گفته ام.

غرضم از مصداق متحقق احتراز از همین قسم مفهومات مصنوعه عقل انتزاع پیشه و وهم مفترض است. چه درین عموم تحکم بکار رفته عموم حقیقی نیست. آن این است که چیزی

موجود در همه افراد ساری باشد. پس خود بفرمایند که آن کدام موجود است که در وجود و عدم همه سرایت کرده باشد.

بالجمله اطلاق حقیقی نصیب وجود مطلق است باقی جمله حقائق و مفهومات ازین اطلاق بر بهره اند. اگر باعتبار حقائق چند عام اند باعتبار حقیقی دگر خاص هم باشند مگر ظاهر است که درین چنین مواضع خصوص از آثار آن هیئت و تحدید باشد و عموم از آثار ذو هیئت و محدود و قتیکه قطع نظر از حد مذکور کنند.

پس از استماع این تقریر معماء بگذشته اعنی اینکه اوصاف انتزاعیه اضافیه اوصاف محل و مقام اند مگر بواسطه هیئت و هیکل نیز منحل شده باشد. بالجمله از هر هر پهلو مطلب ما واضح است.

اکنون میگویم که در آغوش هیئت مذکور که جزئیتش خوب دانستی گاهی ماده کلان باشد گاهی خرد و نهایت خردی تا باین است که انقسام را قبول نکند. پس اگر در هیئت جزئی ماده هم جزئی است آن را از هر طرف که بینند جزئی باشد. آری تکرر انطباعی در نظر ظاهر پرستان وهم کلیت افگند. مگر ما را چه زیان. اگر این تکرر انطباعی را نیز یکی از انحاء کلیت قرار دهند ما نیز بسر و چشم نهیم. چه آن را که جنس گویند یعنی اطلاقش بر قلیل و کثیر روا داشته اند و اکثر کلیش گویند. نزد ما از همین قسم است زیرا که مظهر را صغیر گردانند یا کبیر هیئت و شکل همان باشد که بود و ازین جا است که تصویر مرد دراز بالا اگر بر کاغذی کوتاه کشند صورت همان باشد. غرض این تکرر اگرچه در بادی النظر لاحق هیئت باشد اما نظر بازان معانی دانسته باشند که صورت همان

یک است ورنہ شناختن ذی تصویر از تصویر محال بود۔ البتہ ذی صورت متعدد شد۔ والعاقل یکفیه الاشارہ۔

## تکثر انطباعی

ہاں ایک اور تکثر ہے کہ اس کو اپنی اصطلاح میں تکثر انطباعی اور تعدد انعکاس اور کثرت جلوہ کے نام سے ہم تعبیر کرتے ہیں۔ وہ (تکثر انطباعی) کیا ہے تعدد مرا یا اور مظاہرشی ہے۔ پس اگر ایک چیز مظاہر کثیرہ میں منعکس ہوگی تو یہ تعدد جو انطباعات کی کثرت کی وجہ سے جس کا ہم نے نام تجویز کیا ہے ایک دوسرا تعدد ہوگا اس قسم کا تعدد جزئیات میں بھی ہوتا ہے ہماری اور تمہاری شکلیں بہت سے آئینوں میں آن واحد میں منعکس ہو سکتی ہیں بلکہ جزئیات کے سوا کسی دوسری چیز میں نہیں ہو سکتیں۔ یہ تکثر خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر تکثر انقاسی کی گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ معاملہ جوں کا توں رہے گا کیونکہ اگر تکثر انطباعی کا محل تکثر انقاسی کا محل بھی ہو تو لازم آتا ہے کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ موصوف کے منقسم ہونے کے ساتھ تقسیم ہو جائیں ورنہ اتصاف کا قصہ غلط ہوگا جیسا کہ تم نے سن لیا لیکن کلی طبعی مذکورہ کی مقابل، جو کہ جزئی ہے وہ اور ہے۔ وہ ناقابل تقسیم حصہ ہے جو کہ کلی طبعی کے حساب سے جزء لا یتجزی ﴿جزء لا یتجزی اس حصے کو کہتے ہیں کہ جس کے پھر جز نہ ہو سکیں۔ مترجم لے ہوگا۔

اور یہ جزئیات جو کہ ہیا کل اور ہیئات کے اوصاف سے ہے یہ دوسری جزئیات ہے مگر چونکہ وجود مطلق کے سوا سب کے لئے حد بندی ضروری ہے جو وجود اور عدم کے ملنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور میری مراد ہیئات اور اشکال سے یہی ہے نیچے سے لے کر اوپر تک وجود مطلق کے سوا تمام کے تمام ہیكل کی آغوش میں ہیں لیکن چونکہ وجود مطلق سے اوپر کوئی ایسا مفہوم جس کا مصداق متحقق ہو نہیں ہے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ وجود مطلق بھی محدود ہے۔ کیونکہ اس کی حد بندی سے لازم آتا ہے کہ اس کے اوپر کوئی مفہوم اور مصداق ہے کہ اس کا ایک حصہ تراش کر اس کا نام وجود رکھ دیا ہے اور

وجود کا یہ عام مفہوم جو کہ ظاہر نظر میں اس دعویٰ کے لئے خارج ہے اس کا جواب میں نے خود دے دیا ہے۔ میری غرض متحقق ہونے والے مصداق سے انہی مفہومات سے بچنا ہے جو فرض کرنے والے وہم اور انتزاع کرنے والی عقل کے من گھڑت ہوتے ہیں کیونکہ اس عموم میں حکم کا عمل ہونے کی وجہ سے عموم حقیقی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی موجود چیز تمام افراد میں سرایت کر رہی ہو۔ لہذا آپ غور فرمائیں۔ کہ وہ کون سا موجود ہے کہ وجود و عدم تمام میں سرایت کئے ہوئے ہو۔

بالجملہ (وجود کا) حقیقی اطلاق موجود مطلق (خداوند تعالیٰ) کے حصے میں ہے باقی تمام حقائق اور مفہومات اس اطلاق سے بے بہرہ ہیں اگر چند حقائق کے اعتبار سے عام ہیں تو کسی دوسری حقیقت کے اعتبار سے خاص بھی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ان جیسے مقامات میں خصوصیت اس ہیئت اور تحدید کے آثار میں سے ہوگی اور عمومیت شکل والے اور محدود کے آثار میں سے ہوگی۔ مگر اس وقت جبکہ مذکورہ حد سے قطع نظر کر لیں۔

اس تقریر کو سننے کے بعد گزشتہ معما بھی یعنی یہ کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ ہیئت و ہیكل کے واسطے سے محل اور مقام کے اوصاف ہیں، حل ہو گیا ہوگا۔ بہر حال ہر پہلو سے ہمارا مطلب واضح ہے۔

اب میں کہتا ہوں کہ ہیئت مذکورہ کی آغوش میں جس کی جزئیت کو آپ نے خوب جان لیا کبھی ایک بڑا مادہ ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اور اس کی انتہائی چھوٹائی اس درجے تک ہے کہ تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتی پس اگر جزئی کی ہیئت میں مادہ بھی جزئی ہے تو اس کو جس طرف سے دیکھیں گے وہ جزئی ہی ہوگی، ہاں تکرر انطباعی ظاہر نظر رکھنے والوں کی نگاہ میں کلیت کا وہم پیدا کرتی ہے لیکن ہمارا کیا نقصان۔ اگر اس تکرر انطباعی کو بھی کلیت کے اقسام میں سے ایک قسم قرار دیں تو ہم بھی اس بات کو بسر چشم قبول کریں گے کیونکہ جس کو جنس کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر درست ہے اور اکثر اس کو کلی کہتے ہیں تو وہ ہمارے نزدیک اسی قسم سے ہے کیونکہ مظہر کو چھوٹا



کردیں یا بڑا اس کی ہیئت و شکل وہی ہوگی جو کہ تھی اور یہیں سے ثابت ہے کہ اگر لمبے آدمی کی تصویر کسی چھوٹے کاغذ پر کھینچیں تو صورت وہی ہوگی جو کہ ہے۔

غرض یہ کہ تکرار اگرچہ ظاہری نظر میں ہیئت کو لاحق ہوتا ہے لیکن حقیقتوں کو تاڑنے والے جانتے ہوتے ہیں کہ صورت وہی ایک ہے ورنہ تصویر والے کو تصویر سے پہچاننا محال ہو جائے گا البتہ تصویر والا شخص متعدد ہو گیا اور عقل مند کو اشارہ ہی کافی ہے۔

## خلش دیگر

ازیں تقریر شاید خلشی دیگر بدل کسی زائیدہ باشد و آن اینست کہ اضافات را بحضرت رفیع الدرجات ہم رسائی است. اگر مورد آن ہمیں ہیئات باشند بھر آن ذات پاک ہیئت از کجا باید آورد. مگر آن کہ برہبری عقل مے رود خود دانستہ باشد کہ ذات بحت از اضافات و التزاعات وراء الوراہ ثم وراء الوراہ است و چون نباشد او غنی عن العالمین است و اضافت را مضاف بامضاف الیہ باید و ہر یکی ازیں روئے احتیاج سوئے دگردارد. غرض او فرد محض است. اضافت کہ از آثار ترکیت است تا بدات او تعالیٰ چہ یاراکہ برسد. زیادہ ازیں چہ گویم” و ازیں قدر ہم می ترسم. مگر معاملہ بآن عزیز است بادیگراں چہ کار.“

## دوسری خلش

اس تقریر سے شاید کسی کے دل میں دوسری خلش پیدا ہوئی ہو اور وہ یہ ہے کہ اضافتوں یعنی مثلاً رزق دینے کی نسبت رازق کے ساتھ اور خلق کی نسبت خالق کے ساتھ وغیرہ وغیرہ۔ مترجم کی رفیع الدرجات (خدا) کی بارگاہ میں بھی رسائی ہے۔ تو اگر ان اضافتوں کا محل یہی ہیئتیں ہوں تو اس خدا کی پاک ذات کے لئے ہیئت کہاں سے آئے گی لیکن جو شخص عقل کو ساتھ لے کر چلتا ہے وہ خود جان لے گا کہ ذات خداوندی

اضافات اور انتزاعات سے وراء الراء، اور، وراء الراء ہے اور کیوں نہ ہو وہ تمام جہانوں سے بے پرواہ ہے اور اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ درکار ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ خداوند تعالیٰ تو صرف فرد ہے اور اضافت جو کہ ترکیب کے آثار میں سے ہے اس کی خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچنے کی کیا مجال۔ اس سے زیادہ میں اور کیا کہوں اور اتنا کہنے سے بھی میں ڈرتا ہوں مگر مجھے تو آپ کے ساتھ معاملہ پڑا ہے دوسروں سے کیا مطلب (لہذا بے خوف ہو کر لکھ دیا ہے۔)

### خلاصہ مطلب

اکنون وقت آنست کہ از خلاصہ مطلب گفته از نتیجه این

تطویل لا طائل آگاہانم.

اینکہ کلی بر افراد خود صادق می آید، این از همان تکثر بانطباعی آن هیئت است کہ گرد کلی طبعی گردیده . و بر هر هر حصہ ازاں جان خود نثار می کند. و از بالا بزیر می افتد. کلی طبعی اگر چه در خارج موجود باشد چنانچه تحقق افراد در خارج نشانی ازاں است مگر نہ باین معنی کہ همه آن در همه افراد است.

ورنہ تعدد و تبائن را علت از کجا آرند و نہ باین معنی کہ منحصر در افراد خارجی است ورنہ افراد مقدرہ را گنجائش نباشد بلکہ حصص چند بقدر تعداد در افراد باشد و باز هم همچو قاعدہ زاویہ غیر متناهی باشد. حصص غیر متناهیہ باقی باشند و ازیں وجہ گنجائش افراد غیر متناهیہ همان سان باشد کہ بود. اندرین صورت اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد ورنہ بہمہ نہج در کلی و افراد او وحدت بودیہ همچنین از افراد ہم تبائن برخاستی چہ مفاد حمل ہو ہو کہ در اطلاق باشد و وحدت است و این ممکن

نیست که باعتبار کلی طبیعی وحدت باشد و باعتبار هیئت اعنی کلی جنسی اختلاف و تبائن بود. زیرا که هیئت در غیر وجود از ضروریات کلی طبیعی است هر جا که اوست هیئت نیز بروست و تا وجود مطلق هیئت را رسائی نیست پس جائیکه وجود باشد بر همان اطلاق باشد و ازین جا است که الانسان نوع گویند و زید نوع نتوان گفت. زیرا که نوعیت از عوارض مجموعه حصص کلی طبیعی است. جائیکه فقط یک حصه باشد اطلاق این قسم القاب درست نبود. آری اگر گویند که اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی جنسی اعنی هیئت کلی طبیعی است روا باشد چه آنرا از قلیل و کثیر بحث نیست. از کمی حصه که ماده و مظهر اوست درو کمی نیاید. بالجمله چاره بجز این نیست که تکثر انقسامی و اوصاف انضمامی را بهر کلی طبیعی و اجزاء آن دارند و تکثر انطباعی و اوصاف انتزاعی اضافی را بهر هیئت و کلی جنسی و تنزلات او گذارند و ازین جا فهمیده باشی که اگر مجموعه ماده و صورت را گیرند باز هر دو تکثر ممتنع خواهد بود ماده مانع تکثر انطباعی بود و صورت مانع تکثر انقسامی باشد لیکن دانی که این اجتماع بی ملاحظه نسبت اتصاف یکی بدیگری متصور نیست. اندرین صورت این تعین و هذیته که اصلا تعدد را مجال و گنجایش نماند، در نظر باریک بین ثمره این نسبت فیما بین بود که اشاره بدان کردیم نظر برین ضرور است که به نسبت نسبت بعدم تکثر و امتناع آن از هر قسم که باشد اقرار کنیم و گوئیم که بذات خود نسبت نه قابل این است نه قابل آن. و این قول مخالف آن نیست که نسبت را اگر

ارتباط است باہیاکل است کہ تعلق بعنوان است نہ بمعنون اعنی بہ حیثیت مجموعی گرفتہ اند ورنہ تعلق بعنوان است نہ بمعنون اعنی بہ حیثیت مجموعی گرفتہ اند ورنہ تعلق یک نسبت بہ حیثیت تکثر محال بود۔ مگر اگر نسبت فیما بین ہیاکل بود چنانکہ در صورت وحدت موضوع و محمول وحدت نسبت ضروری است ہم چنین از تکثر انطباعی موضوع و محمول تکثر انطباعی آن واز تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی یک طرفش ضرور است۔

یعنی مادہ ہیئت موضوع را مثلاً اگر تقسیم کنند بالضرور ہیئت بالائی بر اجزاء ہم نزول خواهد فرمود۔ بدین سبب در یک جانب نسبت تکثر نمایان خواهد گردید۔ مگر طرف ثانی همان ساں بروحدت خود باشد۔ و این ضیق وحدت یک طرف ووسعت تکثر جانب دیگر بضیق وحدت راس مخروط و وسعت قاعدہ مخروط ماند۔ نظر بریں اگر از طرفی کہ وحدت است بر کنند و قطع نمایند باعتبار ہمہ اجزاء متکثرہ منقلع و منقطع گردد و این بدان ماند کہ دہ کس چوبی را از یک طرف گرفتہ طرف ثانی بر زمین نصب کنند یا بدیواری چسپانیدہ باشند و بازازان جداکنند آن چوب بحساب ہمہ گیرندگان جدا افتد۔ جدا کنندہ اش یک کس از و شان باشند یا ہمہ کساں باشند یا کس دیگر۔ اکنون وقت آنست کہ از نتیجہ این تقریر ہم آگاہ شوی۔

### خلاصہ مطلب

اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ مطلب کا خلاصہ بتا کر اس تطویل لاطائل کے نتیجے سے آپ کو آگاہ کریں۔

یہ بات کہ کلی اپنے افراد پر صادق آتی ہے تو یہ اس ہیئت کے اسی تکرر انطباعی کی وجہ سے ہے جو کہ کلی طبعی کے گرد گھومتا ہے اور اس کے ہر حصے پر جان چھڑکتا ہے اور اوپر سے نیچے گرتا ہے۔ کلی طبعی اگرچہ خارج میں موجود ہوتی ہے چنانچہ افراد کا تحقق خارج اسکی نشانی ہے مگر نہ اس معنی میں موجود ہے کہ تمام کی تمام کلی طبعی تمام افراد میں ہے۔ ورنہ تعدد اور تباہی کے لئے علت کہاں سے لائیں گے اور نہ اس معنی میں کہ (کلی طبعی) افراد خارجی میں منحصر ہے ورنہ افراد مقدرہ کے لئے گنجائش نہ ہوگی بلکہ چند حصے افراد کی تعداد کے بقدر افراد میں ہوں گے اور پھر بھی غیر متناہی الساقین زاویہ کی طرح کہہ دو طرف سے حد بندی کے باوجود تیسری طرف سے غیر متناہی ہوتا ہے غیر متناہی حصے باقی رہتے ہیں اور اس وجہ سے غیر متناہی افراد کی گنجائش کی وجہ اسی طرح رہے گی جیسی کہ تھی۔ اس صورت میں کلی کا جزئیات پر اطلاق کلی طبعی کے اعتبار سے نہ ہوگا ورنہ ہر صورت میں کلی اور اس کے افراد میں وحدت ہوتی۔ اسی طرح افراد بھی تباہی اٹھ جاتا کیونکہ ہو کے عمل کا مفاد جو کہ اطلاق میں ہوتا ہے وحدت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کلی طبعی کے اعتبار سے وحدت ہو اور ہیئت یعنی کلی جنسی کے اعتبار سے اختلاف اور تباہی ہو۔ کیونکہ وجود کے علاوہ چیزوں میں ہیئت کلی طبعی کی ضروریات سے ہے۔ جہاں وہ ہے ہیئت بھی اس پر ہے اور وجود مطلق تک ہیئت کی رسائی نہیں ہے پس جس جگہ وجود ہوگا اسی اطلاق پر ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ ”الانسان نوع“ کہتے ہیں اور ”زید نوع“ نہیں کہہ سکتے کیونکہ نوعیت کلی طبعی کے حصوں کے مجموعہ کے عوارض سے ہے جس جگہ فقط ایک حصہ ہوگا وہاں اس قسم کے القاب کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر کہیں کہ جزئیات پر کلی کا بولا جانا کلی جنسی یعنی کلی طبعی کی ہیئت کے اعتبار سے ہے تو درست ہوگا کیونکہ اس کو قلیل و کثیر سے بحث نہیں ہے حصے کی کمی سے جو کہ اس کا مادہ اور مظہر ہے اس میں کمی نہیں آتی ہے بالجملہ اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ تکرر انقسامی اور اوصاف انضمامی کو کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکرر انطباعی اور اوصاف انضمامی کو

کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور اوصاف انتزاعی اضافی کو ہیئت اور کلی جنسی اور اس کے تنزلات کے لئے چھوڑ دیں اور یہیں سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ اگر مادے اور صورت کے مجموعے کو لیں تو پھر دونوں تکثر ممتنع ہو جائیں گے مادہ تکثر انطباعی کے لئے مانع ہوگا اور صورت تکثر انقسامی کے لئے مانع ہوگی لیکن آپ جانتے ہیں کہ یہ اجتماع ایک کی دوسرے کے ساتھ نسبت اتصاف کے ملاحظے کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ تعین اور ”ہدایۃ“ کہ تعدد کو اس میں بالکل مجال اور گنجائش نہیں رہتی باریک بین نظر میں اس فیما بین نسبت کا ثمرہ ہوگا جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا۔ اس کے پیش نظر ضروری ہے کہ عدم تکثر اور اس کے ہر قسم کے امتناع کی نسبت کے متعلق ہم اقرار کریں اور کہیں کہ بذات خود نسبت نہ اس کے قابل ہے اور نہ اس کے قابل اور یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے کہ نسبت کا اگر ربط ہے تو وہ شکلوں کے ساتھ ہے کیونکہ عنوان کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ معنون کے ساتھ یعنی مجموعی حیثیت سے لیا ہے ورنہ تکثر کی حیثیت سے ایک نسبت کا تعلق محال ہوگا لیکن اگر شکلوں کے درمیان نسبت ہوگی جیسا کہ وحدت موضوع اور محمول کی صورت میں وحدت نسبت ضروری ہے اسی طرح موضوع و محمول کے تکثر انطباعی سے اس نسبت کا تکثر انطباعی ضروری ہے اور ایک کے انطباعی تکثر سے اس کے ایک طرف کا انطباعی تکثر ضروری ہے یعنی موضوع کی ہیئت کے مادے کو مثلاً اگر ہم تقسیم کریں تو ضروری ہے کہ اجزاء پر بالائی ہیئت نزول کرے گی۔ اس سبب سے نسبت کی ایک جانب میں تکثر نمایاں ہوگا۔ مگر دوسری طرف اسی طرح اپنی وحدت پر رہے گی اور یہ وحدت کی تنگی ایک طرف اور تکثر کی وسعت دوسری جانب مخروطی شکل کے سر کی وحدت کی تنگی اور مخروط چیز کی جڑ کی وسعت کے مشابہ ہوگی اس کے پیش نظر اگر ایک طرف سے کہ (جس طرف) وحدت ہے اس کو اکھاڑ ڈالیں اور کاٹ دیں تو تمام کثیر اجزاء کے اعتبار سے (وحدت) اکھڑ جائے گی اور کٹ جائے گی اور اس کی مثال ایسی ہے کہ دس آدمی ایک لکڑی کو ایک

طرف سے پکڑ کر اس کی دوسری نوک کو زمین میں گاڑ دیں یا دیوار پر چسپاں کر دیں اور پھر اس سے جدا کریں تو وہ لکڑی تمام پکڑنے والوں کے حساب سے جدا کرے گی۔ حالانکہ اس کا جدا کرنے والا ان میں سے ایک ہو گا یا تمام ہوں گے یا اور کوئی شخص اب وقت آن پہنچا ہے کہ اس تقریر کے نتیجے سے آپ کو آگاہی حاصل ہو۔

### پس از مقدمات دہگانہ

عزیز من چون این مقدمات ده گانه مہد شدند بشنو کہ ملک برمالی اگر عارض شود دفعۃً عارض شود . این نیست کہ مثل سفیدی و سیاہی و حرارت و برودت شیئاً فشیئاً مال را در گیرد البتہ این چنین باشد کہ مالی گرفتند و باز مالی دگر رازیر تصرف آوردند . ہم چنین اموال کثیرہ را بتجدد و تدریج مالک شوند . اما مال واحد وقتیکہ مملوک شود دفعۃً واحدۃً مملوک شود و وجہش ہماں است کہ این وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف انتزاعی اضافی را تجسس کردہ بنگر کہ ہمہ را ہمیں شان است . اگر عارض شوند یک دفعہ عارض شوند و اگر زائل شوند یک دفعہ زائل شوند . فوقیت ، تحتیت ، قدامیت ، مخلفیت ، ہمہ را ہمیں حال است و سرش ہمیں است کہ این اوصاف قابل انقسام نبوند و ازین جاست کہ پس از عروض یک ملک گنجائش عروض مثل او ملک دگر نبود اگر باشد ملکی بالا ترازاں یا کم تر ازان یا کم تر ازان بود . مثلاً ملک باری تعالیٰ و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ املاک دیگران ظلال ملک باری جل مجدہ و ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند . ملک او تعالیٰ و نبی او صلی اللہ علیہ وسلم بملک دیگران و ملک دیگران بملک او

تعالی و ملک رسول الله صلی الله علیه وسلم مجتمع است. آری این امر ممکن است که ده کس کم و زیاده بیک دفع برمانی دست اندازند چنانچه در غنیمت باشد لیکن اندرین صورت مجموعه همه زورها موجب ملک بود نه هر هر زور نه میدانی که اندرین انتساب ملک بکل مجموعی و انه کل افرادی تا تکثر لازم آید. باقی ماند تکثر املاک ورنه کثیر پس از موت مورث آن خود ظاهر است که این همه قائم مقام آن یک مالک اندو همچنین مشتریان متعدد را که از یک بائع بخرند قائم مقام آن یک دان. و از آنجا که دانسته که اوصاف انتزاعیه را دست بدامان محل و مقام و هیئت آن است نه حال و قائم. اگر محل و مقام بحال خود است اوصاف مذکوره نیز بحال خود باشند، در حال و قائم وحدت ماند یا تکثر پدیدار آید خود فهمیده باشی اگر سنگی زیر سائبانی بر فرشی باشد و او را بردارند و بجایش سنگ دیگر نهند تحتیت و فوقیت باعتبار فرش و سائبان همان باشد اگرچه معروضتش دگر است. و همچنین اگر فرش مذکور را از زیر سنگ چنان بکشند که سنگ را از حیز خود حرکتی لاحق نشود و فرشی دگر زیر او گسترانند یا سائبان را از بالای کسونهاده سائبانی دگر بهر سایه آرند فوقیت سائبان و تحیه فرش همان است که بود هم چنین اگر سائبان و فرش اول یک پارچه عریض و طویل بود و سائبان و فرش ثانی را از پارچهای چند ساخته بآن مقدار رسانیده باشند یا برعکس تا هم اوصاف معلومه بوجه بقائے حیز و محل بحال خود هم چنان باشند که بودند. چون وجه این بقائے اوصاف همان است که اوصاف



انتزاعیہ اعنی اضافیہ راربط بمحل و مقام است نہ همچو اوصاف انضمامیہ بحال و قائم در ملک نیز ہمیں قاعدہ ملحوظ خاطر باید داشت. از تبدل مالکان ملک متبدل نشود.

آری تبدل مرایا و مظاهر موجب غلط کاریہامی شود. و ہم چنین از تعدد مالکان کہ در صورت میراث و اشتراء کثیر از واحد متخیل است ملک متعدد نشود پیشتر در مقام واحد قائم نیز واحد بود. و اکنون مقام واحد است. اما قائمان چند بہم پیوستہ آن مقام را پر کرده اند. و وقت تقسیم باعتبار تنزل و تکثر انطباعی تہمت ملک بہر ہر قائم می بندند. ورنہ قصہ دگر گون است پس اگر یکی از مالکان طرف ثانی نسبت و اضافت ملک را کہ جانب وقوع است از مملوک بردارد یا گوئیم مملوک را از محل مملوکیت براند یا نسبت ملک را بشکند یا محل مالکیت را برہم زند بہر طور یکہ خواہی بگو. و این طرف مملوک قابل تنزل افرادی و تکثر انطباعی آن در افراد و اجزاء آن نبود لا جرم محل مملوک خالی از نسبت ملک ہمہ مالکان شود. چنانچہ ہویدا است. چون در مالکیت و مملوکیت بنی آدم بہ نسبت بنی آدم قصہ ہمچین است از عشق شریکی از شرکاء عتق جملہ. حصص لازم آید چہ تعدد حصص در واقع بجانب قائمان محل مالکیت بود نہ محل مملوکیت. زیرا کہ قائم بمحل مملوکیت چنان واحد است کہ وہم تعدد ہم در آن برے جا است و ہمیں است کہ تقسیم نتوان.

دس مقدمات کے بعد

میرے عزیز جب یہ دس مقدمات تمہیدی طور پر طے ہو گئے تو سنئے کہ اگر کسی مال پر

ملکیت عارض ہوگی تو اچانک عارض ہوگی، یہ نہیں کہ سفیدی و سیاہی اور حرارت و برودت کی طرح تھوڑا تھوڑا کر کے مال کا احاطہ کرے بلکہ اس طرح ہو کہ ایک مال کو لیا اور پھر دوسرے مال کو تصرف لائے اسی طرح بہت سے اموال کے نو بنو طور پر درجہ بدرجہ مالک بنیں لیکن ایک مال جس وقت کہ مملوک بنے گا تو ایک دفعہ ہی مملوک بنے گا اور اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ وصف انتزاعی اوصاف میں سے ہے اور انتزاعی اوصاف کو تجسس کر کے دیکھنے کہ تمام کی یہی پوزیشن ہے اگر وہ اوصاف انتزاعی عارض ہوتے ہیں تو دفعۃً عارض ہوتے ہیں اور اگر زائل ہوتے ہیں تو ایک دفعہ ہی زائل ہو جاتے ہیں، فوقیت، تحتیت، اقدامیت (آگے ہونا) خلفیت (پچھے ہونا) تمام کا یہی حال ہے اور اس کا راز یہی ہے کہ یہ اوصاف تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتے اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک ملکیت کے عارض ہونے کے بعد اس جیسی دوسری ملک کے عارض ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر ہوتی ہے تو اس سے بالاتر یا اس سے کم تر درجے کی ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ملکیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت (پر غور کرو) کہ دوسروں کی ملکیتیں باری تعالیٰ جل مجدہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیتوں کے سائے ہیں۔ اس اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت دوسروں کی ملک کے ساتھ اور دوسروں کی ملک اس خدا تعالیٰ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک کے ساتھ اکٹھی ہیں۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اگر دس آدمی یا کم اور زیادہ ایک ہی دفعہ میں کسی مال پر دست اندازی کریں۔

جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس صورت میں تمام زوروں کا مجموعہ ملک کا موجب ہوگا نہ کہ ہر ہر زور الگ الگ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس صورت میں ملک کا تعلق مجموعی کل کی طرف ہوگا نہ کہ افرادی کل کی طرف کہ اس سے ملک کا تکرار لازم آجائے باقی رہا مورث کے مرنے کے بعد کثیر وارثوں کے املاک کا کثیر ہونا تو وہ خود ظاہر ہے کہ یہ تمام ورثہ اس ایک مالک کے قائم مقام ہیں اور اسی طرح متعدد خریدار کہ

ایک بیچنے والے سے خریدتے ہیں اس ایک بائع کے قائم مقام سمجھئے اور گزشتہ بیان سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ انتزاعیہ اوصاف کا ہاتھ محل اور مقام اور اس کی ہیئت کے دامن پر ہے نہ کہ حال اور قائم کے۔ اگر محل اور مقام اپنے حال پر ہے تو اوصاف مذکورہ بھی اپنے حال پر ہوں گے۔ حال اور قائم میں وحدت رہے یا کثرت ظہور میں آئے یہ تو خود تم نے سمجھ لیا ہوگا اگر ایک پتھر کسی شامیانے کے نیچے کسی فرش پر ہو اور اس کو اٹھائیں اور اس کی جگہ دوسرا پتھر رکھیں تو تحتیت اور فوقیت فرش اور سائبان کے اعتبار سے وہی ہوگی اگرچہ اس کا معروض (پتھر) دوسرا ہو گیا ہے۔

اور اسی طرح اگر فرش مذکور کو پتھر کے نیچے سے اس طرح کھینچ لیں کہ پتھر کو اپنی جگہ سے کوئی حرکت پیش نہ آئے اور اس کے نیچے دوسرا فرش بچھا دیں یا سائبان کو اوپر سے اتار کر دوسرا سائبان سائے کے لئے لائیں تو سائبان کی فوقیت اور فرش کی تحتیت وہی ہے جو کہ تھی اسی طرح اگر پہلا سائبان اور فرش ایک پارچہ عریض و طویل ہو جائے اور دوسرے سائبان اور فرش کو چند پارچوں سے بنا کر اس مقدار کو پہنچا دیا جائے یا اس کے برعکس کر دیں تو پھر بھی اوصاف معلومہ چیز اور محل کے باقی رہنے کی وجہ سے اپنے حال پر اسی طرح رہیں گے جیسے کہ پہلے تھے چونکہ ان اوصاف کے باقی رہنے کی وجہ وہی ہے کہ اوصاف انتزاعیہ کی یعنی (اوصاف) اضافیہ کا محل اور مقام کے ساتھ ربط ہے نہ کہ اوصاف انضمامیہ کی طرح (کہ ان کا ربط) حال اور قائم کے ساتھ ہے ملک میں بھی یہی قاعدہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے۔

مالکوں کے بدلنے سے ملک نہیں بدلتی ہے۔ ہاں مرایا اور مظاہر کا تبدل غلط کاریوں کا موجب بنتا ہے اور اسی طرح مالکوں کے کئی ہونے سے جو کہ ایک آدمی سے بہت خریدار اور ورثہ کی میراث اور خرید کی صورت میں متخیل ہے ملک متعدد نہیں ہو جاتی۔ پہلے ایک ”مقام“ میں قائم بھی واحد تھا اور اب ”مقام“ تو ایک ہے لیکن کئی قائم نے آپس میں مل کر اس مقام کو پر کیا ہے اور تقسیم کے وقت تنزل اور تکرر انطباعی کے اعتبار

سے ملک کی تہمت ہر ہر قائم پر لگا دیتے ہیں۔ ورنہ قصہ اور ہی طرح ہے پس اگر طرف ثانی کے مالکوں میں سے، ملک کے تعلق اور نسبت کو جو وقوع کی جانب ہے مملوک سے کوئی ایک مالک منقطع کر دے یا یوں کہہ دیں کہ مملوک کو مملوکیت کے درجے سے نکال دے یا ملکیت کے تعلق کو توڑ ڈالے یا مالکیت کے مقام کو برہم کر دے، جس طرح سے چاہو کہہ لو، اور اس طرف مملوک تنزل ﴿جس کے افراد مختلف درجے کے ہوں۔ مترجم﴾ افرادی کے قابل ہو اور اس کا تکرر انطباعی اس کے اجزاء اور افراد میں نہ ہو تو ضروری طور پر مملوک کا محل تمام مالکوں کی ملک کی نسبت سے خالی ہو جائے گا چنانچہ ظاہر ہے، جب بنی آدم کی بہ نسبت بنی آدم کی مالکیت اور مملوکیت کے بارے میں صورت یہ ہے تو حصہ داروں میں سے ایک حصہ دار کے آزاد کر دینے سے تمام حصوں کا آزاد ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقت میں حصوں کا تعدد قائمین کی جانب میں مالکیت کا محل ہوگا نہ کہ مملوکیت کا محل۔ کیونکہ مملوکیت کی جگہ میں کھڑا ہونے والا ایسا واحد ہے کہ تعدد کا وہم بھی اس میں بے جا ہے اور یہی مطلب ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کر سکتے۔

## دو شبہات

اکنوں دو شبہ قابل لحاظ باقی است۔ یکی آنکہ این چہ تحکم است کہ از احتمال خامس چشم پوشیدہ میروی اگر کسی گوید کہ در عتق یک حصہ از حصص چند مالک حصہ مذکور ازاں مقام می خیزد نہ طرف نسبت را از مملوک جدامی سازد ونہ نسبت ما می شکند و نہ مقام مالکیت یا مملوکیت را برہم می زند ونہ مملوک را از مقامش می راند۔ جوابش چہ باشد۔

دیگر اینکہ عدم انقسام منحصر در ارقاء نیست۔ می و بیرو حمام نیز قابل تقسیم نباشند مابہ الامتیاز چیست کہ این حکم مخصوص بہر دقیق ماند۔ و تابہ می و بیرو حمام سرایت نہ کرد۔

## دو شبہے

اب دو شبہات قابل غور باقی ہیں:

اول: ایک تو یہ کہ یہ کیا زبردستی کا حکم ہے کہ پانچویں احتمال سے آنکھ بند کر کے جاتے ہو اگر کوئی کہنے لگے کہ چند مالکوں کے حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد کرنے میں حصہ مذکور اس مقام سے اٹھتا ہے نہ کہ نسبت کی طرف کو مملوک سے جدا کرتا ہے اور نہ نسبت کو توڑتا ہے اور نہ مالکیت یا مملوکی کے مقام کو منتشر کرتا ہے اور نہ مملوک کو اس کے مقام سے ہٹاتا ہے اس کا جواب کیا ہے۔

دوسرا شبہ: دوسرا شبہ یہ ہے کہ تقسیم نہ ہونا غلاموں میں منحصر نہیں ہے۔ پن چکی کنواں اور حمام بھی قابل تقسیم نہیں ہوتے (تو پھر) ماہہ الامتياز کیا ہے کہ یہ خاص حکم رقیق (غلام) کے لئے تو رہتا ہے اور پن چکی، کنویں اور حمام پر لاگو نہیں ہوتا۔

## جواب اول

جواب اول این است کہ قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات باقی است. چنانکہ احتمالات باقیہ باہم مستلزم یک دیگر اند. اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در احتمالات مذکور و ثبوت عتق جملہ حصص بدیہی می نماید و در احتمال خامس بیک بار استلزام عتق جملہ حصص بدیہن نمی آید.

## پہلا جواب

اول کا جواب تو یہ ہے کہ مقام مالکیت سے مالک کا کھڑے ہو جانا باقی احتمالات کو مستلزم ہے جیسا کہ باقی احتمالات آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ مذکورہ احتمالات میں تمام حصوں کے آزاد ہونے کا ثبوت واضح دکھائی دیتا ہے اور پانچویں احتمال میں یک بار میں ہی تمام حصوں کا آزاد ہو جانا ذہن میں لازم نہیں آتا ہے۔

## شرح معما

شرح این معما بطرز اختصار این است که حقیقت مقام چنان که دانستی همان هیئات و هیاکل است که مذکور شد و می دانی که هیئت را در وجود خود ذهنی باشد یا خارجی از ذوهیئت چاره نیست مگر آن ذوهیئت گاهی از اقسام قوابل اشد گاهی از اقسام مقبول اگر از اقسام قوابل است و باز اور ادر خارج ثباتی و تحقیقی باشد چنان که تحرک و انتقال و تغیر را نه پذیرد. انجامی زان گفت که قیام ازان مقام موجب زوال آثار آن مقام است از خود نه علت بطلان و انعدام آن مقام و اگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام قوابل است مگر در معرض تحرک است قیام ازان مقام موجب بطلان و انعدام آن مقام باشد. اول امثله این اقسام عرض کرده به نتیجه این تمهید مطلع خواهم کرد. باطن سبو و غیره آوندها ذوهیئت است گر قابل و قابل متحرک و پاره‌های بعد خالی بشرطیکه بعد را وجودی باشد در خارج یا دروهم ذوهیئت است از اقسام قابل غیر متحرک و اجزاء زمانه نیز از اقسام قابل است و متحرک. باقی آب و غیره اشیاء که در آوندها باشند ذوهیئت است. مگر از اقسام مقبول.

اکنون بشنو که در قابل قار الذات غیر متحرک اعنی مکان و غیر قار الذات متحرک اعنی زمان انفصال اجزاء خود میدانی که ممکن نیست. اگر بالفرض یک جزو را معدوم یا خارج از مقام تصور کنی می باید که همه را معدوم یا خارج تصور کنی زیرا که یکی را بدیگری از اجزاء این قسم چنان گره نداده اند که بکشاید و تارو بود آنها چنان کمزور نیست که بگسلد باقی ماند مقبول

وقابل متحرک قارالذات مثل آوندها و غیره در همین قسم انفصال اجزاء یکے از دیگرے خود مشهور است.

و این هم متیقن که بخروج جزوی از اجزاء هیئت اجتماعی از وجود بعدم رود. و از تحقق بطلان منقلب شود. شکل انسانی و دیگر اشکال را بنگر که از انعدام یک جزء یا انفصال آن هیئت اول بالکلیه سر بعدم نها درخت بطلان کشد و چون نکشد که تحقق و بطلان آن همه موقوف بر تحقق و بطلان ماده معین است. غرض تحقق و بطلان اشکال را از تحقق و بطلان ماده چاره نیست.

بتحقق آن دفعة واحدة متحقق شود و بطلان یکی هم از اجزاء ماده دفعة واحدة منعدم گردد. ازین تحقق و بطلان دفعی که صریح بر توقف مذکور دلالت دارد خود پی برده باشی که حال مالکیت بنی آدم و مملو کیت او شان چیست.

چون مالک و مملوک که معروض مقام مالکیت و مملو کیت هستند از اقسام مقبول اندنه از اقسام قابل، ورنه مقبولی بهر ایشان می بایست، و باز انفصال یک جز از ماده مالکیت و مملو کیت اعنی عتق یک حصه مسلم ورنه اعتراض را چه مقام بود. خود هر کس را اقرار ایل امر ضروری است که از عتق یک حصه از حصص متعدده مقام مالکیت و مملو کیت برهم خورده رخت بطلان کشید. غرض بطلان مقام مالکیت و مملو کیت بطور یکه باشد و هم چنین انقطاع و انتقاض نسبت فیما بین و سلب بهر طور یکه باشد و خروج یکی ازین دو از مقام خود موجب عتق جمله اجزاء است و این بدان ماند که خس و خاشاک فرش را به رویند

وجاروب کشیدہ بروں افگنند. ازیں جاروب کشی هر چند مقصود صفائی فرش و ازاله نسبت فوقیت آن از فرش باشد لیکن نسبت تحتیت که باسائبان داشت آن هم همراه او بعدم می رود. و بابطالان نسبت اولی باطل می شود.

## معے کا حل

اس معے کی شرح مختصر طور پر یہ ہے کہ مقام کی حقیقت جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے وہی ہیئتیں اور ہیكل ہیں جن کا ذکر ہو چکا اور آپ جانتے ہی ہیں کہ ہیئت کے لئے اپنے وجود میں خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر ہیئت والے کا ہونا ضروری ہے مگر وہ ہیئت والا کبھی تو قواہل کی قسموں میں سے ہوتا ہے اور کبھی اقسام مقبول میں سے اگر اقسام قواہل میں سے ہے اور پھر اس کے لئے خارج میں ثبات اور تحقق اس طرح کا ہو کہ وہ حرکت اور منتقل ہونے اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتا ہے اس جگہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مقام سے نکل جانا اپنے سے اس مقام کے آثار کے زوال کا موجب ہے نہ کہ اس مقام کے معدوم اور باطل ہو جانے کی علت ہے اور اگر مقبولات کے اقسام میں سے ہے یا قواہل کی اقسام میں سے ہے مگر حرکت کی جگہ میں ہے تو اس مقام سے علیحدہ ہو جانا اس مقام کے معدوم اور باطل ہونے کا موجب ہوگا۔ اول ان قسموں کی مثالیں عرض کر کے اس تمہید کے نتیجے سے اطلاع دوں گا۔

”صراحی“ وغیرہ برتنوں کے اندر کی سطح ایک شکل رکھتی ہے مگر قابل اور قابل حرکت ہے اور (ہیئت سے) خالی بعد کے ٹکڑے بشرطیکہ بعد کا خارج یا وہم میں وجود ہو، ذو ہیئت ہیں اور اقسام قابل غیر متحرک میں سے ہیں اور زمانے کے اجزاء بھی اقسام قابل سے ہیں اور متحرک میں باقی پانی وغیرہ چیزیں جو کہ برتنوں میں ہوتی ہیں وہ بھی ذو ہیئت ہیں مگر اقسام مقبول سے ہیں۔

اب سنئے کہ قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان میں اور غیر قار الذات متحرک



یعنی زمان میں اپنے اجزاء کے جدا ہونا آپ خود جانتے ہیں کہ ممکن نہیں ہے۔ اگر بالفرض ایک جز کو معدوم یا اپنے مقام سے خارج تصور کرو گے تو پھر چاہئے کہ تمام کو معدوم یا خارج تصور کرو کیونکہ ایک کو اجزاء میں سے دوسرے کے ساتھ اس طرح سے نہیں باندھا ہے کہ کھل جائے اور ان کا تانا بانا ایسا نہیں ہے کہ ٹوٹ جائے۔ باقی رہے برتنوں وغیرہ کی طرح متحرک قارذات مقبول اور قابل تو اس قسم میں ایک کے اجزاء کا دوسرے سے جدا ہونا خود آنکھوں کے سامنے ہے۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اجزاء میں سے ایک جز کے نکل جانے سے وجود کی مجموعی شکل ختم ہو جاتی ہے اور وجود ہست سے نیست میں بدل جاتا ہے انسان کی شکل اور دوسری شکلوں کو دیکھئے کہ ان شکلوں کے ایک جز کے معدوم ہو جانے یا علیحدہ ہو جانے سے شکل کی وہ حالت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتی اور کیوں شکل برباد ہو جاتی ہے اس لئے کہ ان سب شکلوں کا وجود اور باطل ہونا مقررہ مادہ کے باطل ہونے اور وجود میں آنے پر موقوف ہے۔ غرض یہ کہ شکلوں کے بگڑنے اور بننے کے لئے مادے کے باطل ہو جانے اور اس کے تحقق کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے مادے کے پائے جانے سے ایک دفعہ ہی شکل آمو وجود ہوتی ہے اور اس مادے کے اجزاء میں سے ایک جز کے ختم ہو جانے سے شکل یکبارگی ختم ہو جاتی ہے (مادے کے) اس فوری باطل ہونے اور وجود میں آنے سے کہ صاف طور پر مذکورہ توقف پر دلالت رکھتا ہے آپ اس نتیجے پر پہنچ گئے ہوں گے کہ انسانوں کی مالکیت اور مملوکت کا کیا حال ہے۔

جب مالک اور مملوک جن کو مالکیت اور مملوکت کا مقام عارض ہے اور وہ مالک اور مملوک معروض ہیں مقبول کی اقسام سے ہیں نہ کہ قابل کی ورنہ ان کے لئے کوئی مقبول ہونا چاہئے تھا اور پھر مالکیت اور مملوکت کے مادے سے ایک جز کا جدا ہو جانا یعنی ایک حصے کا آزاد ہونا مسلم ہو گیا ورنہ اعتراض کا کیا موقع ہو سکتا ہے تو پھر ہر شخص کو اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ کئی حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد ہو جانے سے

مالکیت اور مملوکیت کا مقام درہم برہم ہو کر نیست و نابود ہو گیا۔

غرض یہ کہ مالک اور مملوک ہونے کا مقام جس طریقے سے بھی باطل ہو جائے اور اسی طرح مالک اور مملوک کے آپس میں ملکیت کے کسی طرح بھی تعلق ختم اور جاتے رہنے اور ان دونوں مالک اور مملوک کا اپنے مقام سے کھسک جانا تمام اجزاء کے آزاد ہو جانے کا موجب ہے اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ فرش کے کوڑے کرکٹ کو صاف کریں اور جھاڑو دے کر باہر پھینک دیں تو اس جھاڑو دینے سے ہر چند فرش کی صفائی مقصود ہے اور فرش کے اوپر کوڑے کی فوقیت کے تعلق کو دور کرنا ہے اس کے ساتھ کوڑے کی سائبان کے نیچے کی تحسیت بھی ساتھ میں ختم ہو جاتی ہے اور کوڑے کی پہلی نسبت یعنی فوقیت کے ساتھ دوسری نسبت یعنی تحسیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

### خلشِ خطرہ

و اگر ازیں تقریر بدلت این خطرہ بخلد کہ الدریں صورت می بایست کہ در اشیاء قابل التقسیم ہم گنجائش تقسیم نبودی زیرا کہ ملک خود قابل تجزی نیست و از انفصال یک جزء بست بطلان همه اعنی بطلان مقام مالکیت و مملوکیت ضروری است۔

### خطرے کا کھٹکا

اور اگر اس تقریر سے آپ کے دل میں یہ شبہ کھٹکنے لگے کہ اس صورت میں چاہئے تھا کہ قابل تقسیم اشیاء میں بھی تقسیم کی گنجائش نہ ہوتی کیونکہ ملک خود ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں اور ایک جزو کے علیحدہ ہونے سے تمام کا بطلان یعنی مالکیت اور مملوکیت کے مرتبے کا ضروری ہے۔

### جواب

جوابش این است ملک و ہیاکل را بدلائل قطعہ دانستی کہ

قابل انقسام نیست۔ ما اگر از طرف خود مے گفتیم الزام بلعمہ ما بود۔ ما این سخن از خانہ خود نیاورده ایم۔ زاد بوم این ہمہ خیالات براهین بینہ است نہ اوہام و تخمینات من و این طرف تعلق ملک بجز ہیاکل متصور نیست و حال آن این است باقی ماند این انقسام بظاہر اگرچہ انقسام ملک و مقام مذکور است اما آنکہ دیدہ صاف و در دل انصاف دارد بمعونت تقریر گذشتہ خود خواہد گفت کہ این انقسام مادہ مقام مالکیت و مقام مملو کیت باشد نہ انقسام عین محل و مقام چون اجزاء و مادہ قابل انطباع ہیئت جملہ مادہ باشد چنانکہ اطلاق جنس برقلیل و کثیر در ہمیں قسم باشد تكثر انطباعی پدید آید لیکن مے دالی کہ در تكثر انطباعی انقسام و انفصال اجزاء از یک دیگر نباشد چہ تكثر انطباعی مقابل تكثر انقسامی است۔ در یک مادہ اجتماع آن محال باشد۔ اندرین صورت پر ضرور است کہ ہمہ اجزائے آن ہیئت نے ارکان آنها فراہم باشند۔ باز چون غور بکار بردیم در تقسیم ہمیں سان یافتیم۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور ہیٹوں کے متعلق قطعی دلائل سے آپ نے جان لیا ہے کہ وہ تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہیں اگر یہ بات ہم اپنی طرف سے کہتے تو اس کا الزام ہم پر تھا مگر ہم یہ بات اپنے گھر سے نہیں لائے ہیں۔ ان تمام خیالات کے پیدا ہونے کی جگہ روشن دلائل ہیں نہ کہ میرے تخمینے اور اوہام۔ اور اس طرف ملک کا تعلق اور اس کا حال یہ ہے کہ ملک شکلوں کے سوا متصور نہیں ہوتی ہے باقی رہا یہ تقسیم ہونا تو بظاہر یہ اگرچہ ملک اور مذکورہ مقام کی تقسیم ہے لیکن جو شخص آنکھ صاف اور دل میں انصاف رکھتا ہے وہ گذشتہ تقریر کی روشنی میں خود پکاراٹھے گا کہ مادے کا یہ منقسم ہو جانا

مالکیت اور مملوکی کا مقام ہے نہ کہ بعینہ محل اور مقام کا انقسام۔ جب مادے کے اجزاء تمام مادے کی شکل کے منطبق ہونے کے قابل ہو جیسا کہ جنس کا قلیل و کثیر پر بولا جانا اسی قسم میں داخل ہے تو تکرر انطباعی ظاہر ہوگا لیکن آپ کو معلوم ہے کہ تکرر انطباعی میں اجزاء کا ایک دوسرے سے جدا اور تقسیم ہونا نہیں ہوا کرتا ہے کیونکہ تکرر انطباعی تکرر انقسامی کے مقابلے میں ہے۔ ایک مادے میں اس کا جمع ہونا محال ہوتا ہے اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ ہیئت کے تمام اجزاء نہیں (بلکہ) ان کے ارکان فراہم ہوں۔ پھر جب ہم نے غور کیا تو ہم نے تقسیم میں معاملہ یوں ہی پایا۔

### شرح معما

شرح این معما این است کہ قبل تقسیم همه اجزاء یعنی هر هر جزء مکان و غیره اشیاء قابل تقسیم مملوک هر هر کس از مالکان بود این نتوان گفت کہ این ازاں این است و آن از آن آن کہ این خود تقسیم باشد . باز حاجت تقسیم نیست و نہ این احتمال را مجال است کہ مملوک هر شریک جدا است اما معلوم نیست کہ حصہ او کدام است و حصہ این کدام چہ این را نیز موجبی بکار است . آن کدام امر است کہ باعث انقسام گردیدہ . اما جہل یا نسیان و ذہول باعث تقسیم ثانی است . نہ بلکہ اشتراک را کل سہ صور است

(۱) یکی احراز یا تحصیل جملہ شرکاء یک مال را .

(۲) دوم اشتراء چند کس از یک بائع .

(۳) سوم استحقاق ورثہ چند از یک مورث .

در جملہ صورتکہ را باہمہ نسبت برابر باشد . اندرین صورت خواهیم یا نخواہیم اقرار این امر ضرورت است کہ فیما بین شرکاء مبادلہ و بیع وقت تقسیم واقعی می شود . یک شریک مالکیث خود

را کہ بہ نسبت یک جز مباداشت بمالکیت شریک ثانی کہ در جز دیگر بود بخرید و ازین سبب ہر دو شریک را در ہر ہر جز دو قسم مالکیت فراہم آمد۔ یکی مالکیت خود کہ از پیشتر مباداشت۔ دوم مالکیت شریک ثانی کہ اکنون بخرید۔ نظر برین مقام مالکیت و مملو کیت بجمیع اجزاء فراہم آمد آری مادہ مالکیت و مملو کیت پیشتر کلان بود و اکنون کوتاہ شد۔ لیکن پیشتر گفتیم کہ این صغر و کبر در تکرر انطباعی ضرر ندارد تصویر ملکہ را باین کہ بر رویہ چہ قدر کوتاہ است و باین ہمہ صورت ہماں است۔

غرض عتق را بر تقسیم و تقسیم را بر عتق قیاس نتوان

کردا کنوں جواب شبہ ثانی ہم بشنو۔

## معے کی تفصیل

اس معے کی شرح یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے تمام اجزاء یعنی مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم کا ہر ہر جز مالکوں میں سے ہر ہر آدمی مملوک تھا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس کی ملکیت سے ہے اور وہ اس کی ملکیت سے کیونکہ ایسا کہنا خود تقسیم ہے پھر تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور نہ اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر حصہ دار کی مملوک چیز جدا ہے لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کون سا ہے اور اس کا حصہ کون سا۔ کیونکہ اس (حصے کے شخص) کیلئے کوئی سبب درکار ہے تو وہ کون سا امر ہے جو منقسم ہونے کا باعث ہوا۔ لیکن جہالت یا بھول اور غفلت دوسری تقسیم کا باعث ہیں، نہیں بلکہ شرکت کی کل تین صورتیں ہیں۔

(۱) ایک تو تمام شرکاء کا ایک مال کو حاصل کرنا اور جمع کرنا۔

(۲) دوسرے ایک بیچنے والے سے چند آدمیوں کا خریدنا۔

(۳) تیسرے ایک مرنے والے کے چند وارثوں کا حق دار ہونا۔

تمام تینوں صورتوں میں تمام کی آپس میں نسبت برابر ہوگی۔

اس صورت میں ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ حصہ داروں میں مبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہوتی ہے۔ ایک حصہ دار اپنی ملکیت کو جو کہ ایک جز کی بہ نسبت رکھتا تھا دوسرے شریک کی ملکیت کو جو کہ دوسرے جز میں رکھتا تھا خریدی اور اس سبب سے دونوں حصہ داروں کو ہر جز میں دو قسم کی مالکیت حاصل ہوئی۔ ایک اپنی مالکیت جو پہلے سے رکھتا تھا دوسرے شریک ثانی کی مالکیت جس کو اب خرید لیا۔ اس مقام کو نظر میں رکھتے ہوئے مالکیت اور مملوکییت اس کے تمام اجزاء سمیت حاصل ہو گئی، ہاں مالکیت اور مملوکییت کا مادہ پہلے بڑا تھا اب چھوٹا ہو گیا لیکن ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی اور بڑائی تکرر انطباعی کو نقصان نہیں پہنچاتا بلکہ (و کثوریا) کی تصویر کو دیکھئے کہ روپیہ پر کتنی چھوٹی ہے لیکن اس کے باوجود صورت وہی ہے۔

غرض یہ ہے کہ عتق (غلام) کو تقسیم پر اور تقسیم کو عتق پر قیاس نہیں کر سکتے۔

اب دوسرے شبہ کا جواب بھی سنئے۔

### جواب شبہ ثانی

رحمی و حمام و بیرا عتق کردن نتوانیم چہ حقیقت عتق این است کہ معتق بصیغہ مفعول بطور خود بر بدن خود تصرف کند و این جائ متصور است کہ ملکہ تصرف و مالکیت ہم داشته باشد۔ پس چیزے کہ از اصل ملکہ مالکیت داشت و بوجہی مملوکییت بروچنان عارض شد کہ آب از اصل بارداست، اما بوجہی معروض حرارت گردد، قابلیت عتق دارد و دیگر اشیاء قابل الملک قابلیت عتق ندارند تا گوئیم کہ فلان چیز را اگر یک کس از شرکاء از ملک خود برون خواهد کرد و آزاد خواهد نمود از ملک شرکاء دیگر ہم برون خواهد شد و آزاد خواهد گردید۔

غرض این جا خروج از ملک بطور یکہ مشابہ ملک باشد خود

متصور نیست تا خروج از ملک جملہ شرکاء بخروج از ملک  
 یک شریک لازم آید و اگر بالفرض تسلیم ہم کنیم تا وقتیکہ  
 شرکاء باقی دست ازان باز نداشتہ اند نتوان گفت کہ آن ہمہ آزاد  
 شد۔ بلکہ اندرین صورت آن چیز یک بار از ملک جملہ شرکاء  
 خارج شدہ باز بملک جدید در ملک متصرفان کہ دست باز  
 نداشتہ اند آمد زیرا کہ علت ملک کہ قبضہ بود موجود است و  
 مانعی بمیان نرے۔ اگر مملوک اوشان نہ گوئیم چہ گوئیم۔ مگر  
 حدوث ملک ارقاء را بجز یک صورت اعنی اخذ کافر از  
 دارالحرہ صورتے دیگر نیست۔ تا گوئیم کہ یک بار از ملک  
 خارج شدہ بود۔ اما بملک ثانی باز بتصرف دیگران آمد۔

چون ازیں خرخشہ دامن بسلامت بردیم و علم تجزی ملک و عتق  
 متحقق شد و تجزی اعتاق نیز واضح گردید۔ چہ قصد معتق متعلق  
 بحصہ خود می شود۔ و تصرف فقط دران میکند گرچہ بالتبع عتق ہمہ  
 لازم آید۔ لازم آن است کہ پیشتر رویم و ازیں جا قدم برداریم۔

### دوسرے شبہ کا جواب

پن چکی اور حمام اور کنویں کو ہم آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ عتق کی حقیقت یہ ہے کہ معتق  
 مفعول کے صیغے کے ساتھ اپنے طور پر اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ متصور  
 ہے کہ تصرف اور مالکیت کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔ پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا ملکہ رکھتی  
 تھی اور کسی وجہ سے اس پر مملوکیت ایسی عارض ہوئی جیسا کہ پانی اصل میں ٹھنڈا لیکن کسی  
 وجہ سے حرارت اس پر عارض ہو جائے تو ایسی ملکیت عتق کی قابلیت رکھتی ہے اور دوسری  
 قابل ملکیت چیزیں عتق کی قابلیت نہیں رکھتیں کہ ہم کہنے لگیں کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء  
 میں سے ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دے گا اور آزاد کر دے گا تو وہ چیز دوسرے

حصے داروں کی ملکیت سے بھی نکل جائے گی اور آزاد ہو جائے گی۔

غرض یہاں پر ملکیت سے اس طرح نکل جانا کہ ملک کے مشابہ ہو جائے خود متصور نہیں ہے تا آنکہ ایک شریک کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے تمام شرکاء کی ملکیت سے نکل جانا لازم آجائے۔ اور اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں لیکن پھر بھی جب تک کہ دوسرے حصے دار اس سے ہاتھ نہ اٹھالیں نہیں کہہ سکتے کہ وہ تمام آزاد ہو گیا۔

بلکہ اس صورت میں وہ چیز ایک دفعہ تمام حصے داروں کی ملکیت سے نکل کر پھر جدید ملکیت ہو کر ان تصرف کرنے والوں کی ملکیت میں آگئی جنہوں نے اس کی ملکیت سے ہاتھ نہیں اٹھایا ہے کیونکہ ملکیت کی علت جو کہ قبضہ تھا موجود ہے اور کوئی مانع درمیان میں نہیں ہے۔ اگر ہم ان کی مملوک نہ کہیں تو کیا کہیں۔ مگر غلاموں کی ملکیت کے پیدا ہونے کی صرف ایک صورت یعنی دار الحرب سے کافر کو حاصل کرنے کے سوا اور کوئی دوسری صورت نہیں ہے تا کہیں کہ یکبار ملکیت سے خارج ہو گیا تھا لیکن پھر دوسروں کے تصرف کی وجہ سے ملک ثانی میں آ گیا۔ جب اس خرٹے سے سلامتی کے ساتھ ہم دامن بچا کر لے گئے اور ملک اور عتق میں تقسیم نہ ہونا ثابت ہو گیا اور اعتاق کی تجزی بھی واضح ہو گئی کیونکہ آزاد کرنے والے کا ارادہ اپنے حصے سے متعلق ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے حصے میں کرتا ہے۔ اگرچہ بالتبع تمام حصے کا عتق لازم آتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم آگے چلیں اور یہاں سے قدم اٹھائیں۔

## تعریف عتق

عزیز من انجام کتابت و دیگر صور عتق اگرچہ برابر باشد مگر اگر در مبداء و آغاز بنگری ابتداء عتق اخراج است از مقام مملو کیت یا امری دیگر کہ قریب این باشد چنانکہ دانستی و آغاز کتابت بیع و شراء است اینجا بوجه شراء غلام مکاتب بعد اداء بدل کتابت بدن و جسم خود می گردد و تصرفات مالکانہ خاطر خواه می کند و



آنجا محل خالی یافته قابض می شود و مالک می گردد. این سخن را اگرچه در اول امر کس باور ندارد مگر بعضی از مقدمات بهمین غرض عرص کرده بودیم قبضه روح بر بدن بدیهی است و باز نافع بودن بدن هم هویدا است چه منافع بدن انسانی اول از همه منافع بالا دست. دوم ثبوت رقیق ارقاء بهر آن قدر دلیل است روشن. آری انتفاع از قبل عروض حیات از طرف روح متصور نیست. مگر ازین قدر قبضه بر روح ثابت نشود تا گویند که محل رقیق روح است نه بدن، چه تابا روح جز خالق ارواح کسی را رسائی نیست تصرفات و دستکاری ها بجز خدا تعالی از کسی در ارواح متصور نیست. آری الجاء و اکراه می باشد. محبت بدن روح را ذلیل می گرداند. از تکلف جسمانی بدرد آید و ازدور بایثار ثمرات جسمانی جسم را از تعدیب و تعدیر بازدارد.

الغرض جسم در حق روح نافع تام است و در حق دیگران بوجه اکراه نافع می شود. خود از قبضه بنی آدم دور است و جسم او در قید او شان ماسواء خود مملوک او شان نیست مالک خود نتوان شد که قضیه ضرورت تغایر حاشیتین اضافت ملک مانع ز تسلیم آن است دستش از جسم کوتاه نیست تا وهم عدم ملک ره ز ندبلکه قبضه دیگران نیز بطور یکه نفع دهد موقوف بر قبضه اوست. نظر برین مالکیت او به نسبت جسم بدرجه اولی باشد. چنانچه در کلام الله نیز

“لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي” اشاره بدین جانب کرده اند.

باقی اقتران و عطف “اخی” از جانب ایدرلفت که این جا مثل:

“إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ

## عَمَلِ الشَّيْطَانِ“ (سورة المائدة، آیت ۹۰)

چون نوشیدن فعلی است بذات خود مباح و منع ازان مبنی بر وصفی از اوصاف خمر است ، در خمر منشاء رجسیت خود در خمر فهمیدند و بنجاست ظاهری او حکم فرمودند . و در انصاف و ازلام و میسر باعتبار ذات نجاستی نیست بالبداهت چه این همه اجسام اند پاک و صاف مثل دیگر اجسام . منشائے نجاست آن فعلی باشد که این اشیاء آله آن باشد و میدانی که افعال و منشاء آن از اخلاق و عقائد در خور نجاست نتواند شد. نظر برین نجاست انصاب و غیره مشابه نجاست بول و براز نشد همچنین وجه مالکیت خویش قبضه برتن خویشتن است و وجه مالکیت بر او را طاعت او شان بوجه معلوم بالجمله قبضه روح بر بدن خود از جمله قبضها بالا است مارا برخس و خاشک و دیگر جمادات و نباتات هم آنچنان قبض حاصل نیست که روح را بر بدن بلکه چنان که قبضه ارواح بر ابدان خود از همه قبضها برتر است ، قبضه دیگران بران ابدان از همه قبضها کم تر است . چون کمی قبضه بوجه تعارض قبضه ارواح است. چه هر شیء متعارض ضد خود ضعیف شود. چنانچه از تعارض حرارت و برودت و نور و ظلمت هویدا است بحسن عتق پی برده باشی و اگر این تضاد هنوز نفهمیده باشی تضاد حرکت صاعده و هابطه پیش نظر کرده مطابق فرما.

چون این قدر متحقق شد که جسم مقبوض و مملوک است و روح مقبوض و مملوک نیست بلکه خود بجمیع الوجوه بر بدن خود قابض را مالکیت ارواح به نسبت ابدان شبه نمانده باشد. آری

بایں وجہ کہ تسلیم بدن بدیگراں بطور یکہ بے معونت روح ازاں منتفع توانند شد نمی تواند. و دانی کہ قطع نظر از تعلق روح ببدن و تحریک او بدن عنصری جیفہ بیکار است کہ مالیت را نسزدو ہمیں است کہ بیع متبہ ممنوع شد و بیع خود روح را ازاں ہم ممنوع تر چه بیع معنی است اضافی کہ بے تحقیق حاشیتین متحقق نتوان شد و حاصل بطلان ہمیں عدم تحقق است. بیع میتہ اگر باطل بود باعتبار معنی باطل بود یعنی بوجہ فقدان مالیت مبادلة المال بالمال کہ حقیقت بیع است متحقق نمی شود. باعتبار ظاهر باطل نبود چه بظاهر نسبت و حاشیتین او همه موجود بودند و در بیع خود ظاهر است کہ بظاهر نیز اطراف مفقود اند. باقی ماند اینکہ بیع خود نباشد بلکه بیع بدن بشرط اعانت روح باشد.

## عشق کی تعریف

میرے عزیز کتابت ﴿ کتابت سے مراد مکاتب غلام سے ملے شدہ روپیہ یا کوئی چیز لے کر آزاد کر دینے کا نام ہے۔ مترجم ﴿ اور عشق کی دوسری صورتیں انجام کے اعتبار سے اگرچہ برابر ہیں لیکن اگر ابتداء اور آغاز میں غور کرو تو عشق کی ابتداء مملوکیت یا اور کسی دوسرے امر سے جو مملوکیت کے قریب ہو خارج کر دینے کا نام ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے اور کتابت کا آغاز خرید و فروخت ہے کتابت میں خریدنے کی وجہ سے مکاتب غلام کتابت کا روپیہ ادا کرنے کے بعد اپنے بدن اور جسم کا خود مالک بن جاتا ہے اور خاطر خواہ مالکانہ تصرفات کرتا ہے اور وہاں محل کو خالی پا کر قابض ہو جاتا ہے اور مالک بن جاتا ہے اس بات کو اگرچہ ابتدائی امر میں کوئی باور نہیں کرتا مگر بعض مقدمات ہم نے (آغاز مکتوب میں) اسی غرض سے عرض کئے تھے۔ روح کا جسم پر قبضہ واضح ہے اور پھر جسم کا نافع ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ انسانی جسم کے منافع اول تو تمام منافع سے بالا ہیں دوسرے غلاموں

کی غلامی کا ثبوت اتنی بات کے لئے روشن دلیل ہے۔ ہاں روح کی طرف سے زندگی کے عارض ہونے سے پہلے نفع حاصل کرنے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا مگر روح پر اتنی سی بات سے قبضہ ثابت نہیں ہوتا تا کہ کہیں غلامی کا محل روح ہے نہ کہ جسم کیونکہ روحوں تک خالق ارواح کے سوا کسی کو رسائی حاصل نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ کے سوار روحوں میں کسی کے لئے تصرفات اور دستکاریاں متصور نہیں ہیں۔ ہاں جبر اور زبردستی ہوتی ہے جسم کی محبت روح کو ذلیل کر دیتی ہے۔ جسم کی تکلیف سے روح کو بھی درد ہوتا ہے اور دُور سے جسمانی ثمرات کے ایثار کی وجہ سے جسم کو سزا اور تکلیف دینے سے روکتی ہے۔

الغرض روح کے حق میں جسم مکمل طور پر نفع بخش ہے اور دوسروں کے حق میں زبردستی کی وجہ سے نافع ہوتا ہے۔ خود روح بنی آدم کے قبضے سے دُور ہے اور بنی آدم کا جسم ان کی قید میں اسیر ہے خود ان کا مملوک نہیں ہے اپنا مالک بھی نہیں ہو سکے گا کہ ملک کی اضافت کی دونوں جانبوں کا ضرورت کے باعث متغائر ہونے کا معاملہ اس کے مان لینے سے مانع ہے اس کا ہاتھ جسم سے کوتاہ نہیں ہے تا آنکہ عدم ملکیت کا وہم راستے میں آڑے آئے بلکہ دوسروں کا قبضہ بھی اس طور پر کہ نفع دے اس کے قبضے پر موقوف ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اس کی مالکیت جسم کی بہ نسبت اولیٰ درجے میں ہوگی۔ چنانچہ کلامِ ہالہی میں بھی

”نہیں مالک ہوں میں مگر اپنے نفس اور اپنے بھائی کا“

باقی ”انہی“ کے عطف اور اتصال کی وجہ سے پائے ثبات میں لغزش نہیں ہونی چاہئے کہ اس جگہ ”سوائے اس کے نہیں کہ شراب، جوا اور بتوں کے تھان اور پانے کے تیرنا پاک ہیں، شیطان کے عمل سے ہیں۔“ چونکہ پینا بذات خود ایک مباح ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو۔ مترجم نے فعل ہے اور اس سے منع کرنا خمر کے اوصاف میں سے ایک وصف پر مبنی ہے اس لئے خمر (شراب) میں اس کی ناپاکی کا خمر میں منشا خود خمر کی ذات میں سمجھا اور اس کی ظاہری نجاست کا حکم فرما دیا اور بتوں کے تھان اور پانے کے تیر اور جوئے میں (ان کی اپنی) ذات کے اعتبار سے بظاہر کوئی

نجاست نہیں ہے کیونکہ یہ تمام اجسام دوسرے جسموں کی طرح پاک اور صاف ہیں۔ ان کی نجاست کا منشاء کوئی ایسا فعل ہے کہ یہ چیزیں اس فعل کا ذریعہ ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ افعال اور ان کا منشاء یعنی اخلاق و عقائد ظاہری نجاست کے لائق نہیں ہو سکتے۔ اس بناء پر انصاب وغیرہ کی نجاست پیشاب پاخانے کی نجاست کی طرح نہ ہوئی۔ اسی طرح اپنی مالکییت کی وجہ اپنے جسم پر قبضہ ہے اور بھائی (ہارون پر موسیٰ علیہ السلام) کی مالکییت کی وجہ بوجہ معلوم کے سبب ان کے بھائی کی اطاعت ہے۔

بالجملہ روح کا اپنے بدن پر قبضہ تمام قبضوں سے بالا ہے، ہمیں گھاس پھونس اور دوسرے جمادات اور نباتات پر بھی اس جیسا قبضہ حاصل نہیں ہے جیسا کہ روح کو بدن پر حاصل ہے۔ بلکہ جیسا کہ روحوں کا قبضہ اپنے جسموں پر تمام قبضوں سے برتر ہے دوسروں کا ان جسموں پر قبضہ تمام قبضوں سے کم تر ہے چونکہ قبضے کی کمی ارواح کے قبضے کے تعارض کی وجہ سے ہے کیونکہ ہر چیز اپنی ضد کے تقابل کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہے، جیسا کہ حرارت اور برودت اور نور اور ظلمت کے ایک دوسرے کے تقابل کی وجہ سے ظاہر ہے، آزادی کی اچھائی کو آپ نے سمجھ لیا ہوگا اور اگر اس تضاد کو ابھی نہیں سمجھا تو صاعده (اوپر کو بلند ہونے والی) اور ہابطہ (نیچے کو جانے والی حرکت) کے تضاد کو پیش نظر رکھ کر مطابقت کیجئے۔

جب اتنی بات ثابت ہوگئی کہ جسم مقبوض اور مملوک ہے اور روح مقبوض اور مملوک نہیں ہے بلکہ خود تمام وجوہ کے ساتھ اپنے بدن پر قابض ہے تو رُوح کے جسموں کی بہ نسبت مالک ہونے میں شبہ باقی نہ رہ گیا ہوگا۔ ہاں اس وجہ سے کہ جسم کا دوسروں کو اس طرح پر سپرد کر دینا کہ رُوح کی مدد کے بغیر اس سے نفع حاصل کر سکیں تو نہیں کر سکتے۔ کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ روح کے بدن سے تعلق اور رُوح کے جسم کو حرکت میں لانے سے قطع نظر مادی جسم بیکار مردار ہے جو مالیت کے لائق نہیں اور یہی وجہ ہے کہ مردار جانور کی بیع ممنوع ٹھہری اور رُوح کی بیع خود بھی اس سے بھی زیادہ ممنوع ہے کیونکہ بیع کے معنی اضافی ہیں

کہ بائع اور خریدار کے تحقق کے بغیر ثابت نہیں اور بطلان بیع کا نتیجہ عدم تحقق ہے۔ مردار کی بیع اگر باطل ہوتی ہے تو معنی کی وجہ سے باطل ہوتی ہے یعنی مال کے بدلے مال کی مالیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ بیع کی حقیقت ہے ثابت نہیں ہوئی ہاں ظاہر کے اعتبار سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر میں بیع اور بائع اور مشتری سب موجود تھے۔ اور بیع میں خود ظاہر ہے کہ بظاہر اطراف (بائع مشتری) موجود نہیں ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بیع خود نہیں ہوگی۔ بلکہ جسم کی بیع رُوح کی اعانت کی شرط پر ہوگی۔

## جواب

جوابش میں است کہ بیع بالشرط النافع لاحد المتعاقدين اگر مبطل یا باطل نباشد در الفساد او کلام نتوان کرد بالجمله در بیع بدن بشرط اعانت روح صحت بیع کجاء باین همه شرط اعانت خود بعینہ شرط اذلال خود است پیش نظر دیگران کہ بالیقین حرام است و ازیں جا است کہ سوال ہم حرام شد. غرض تعبد کہ حقیقتش زیادہ از تدلل نباشد حق خداوند حق است دیگران نیست و نہ اجازت صرف آن بہر دیگران. آری نعماء دیگر را اگر بکار دیگران کنند موجب مرضات الہی باشد ازیں جا دانستہ باشی کہ آبرو فقط بہر خدا است باقی ہرچہ هست بہر عباد. مگر چون صرف آبرو گاہی بخدمت جسمانی باشد و گاہی بر صرف مال بالعرض امور دیگر ہم معروض عبادت می شوند مگر چون اذلال خویشتن پیش نظر دیگران بہر دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط اعانت خود روح را حرام بود و باطل. آری در خریدن بدن خود از دیگران محذوری نیست لیکن چنانکہ در دیگر عقود تسلیم تمن اول مستحب است و در سلم واجب ہم چنین تقدیم تسلیم مبیع

در عقود یکہ موجد باشد اگر واجب نیست در اصل بودن آن کلام هم نباشد. این جا نیز معامله به تاجیل ثمن می باشد باین همه اداء ثمن برتسلیم مبیع موقوف . اگر تسلیم مبیع نکنند خلاف موجب عقد باشد. زیرا که اقتضاء عقد آن است که بین المملو کین مبادلہ متحقق شود و این جا یک طرف چیزی موجود نیست آری اگر تسلیم مبیع کنند کسب کرده زر ثمن اوامی توان کرد. لہذا ضرور افتاد کہ اول مبیع را تسلیم کنند. پس ازاں این تفویض اگر موجب ملک مشتری اعنی مکاتب شد لبها جملہ مکاسب اول مملوک او باشند و پس از اداء آن بحساب نجوم کتابت مملوک مولی شوند غرض حدوث ملک مکاسب در دست مکاتب باشد بریں مذهب تصحیح معامله کتابت بوجه احسن بظہور پیوست آری بطور حنفیہ و غیر ہم یک شبہ قوی بدل می خلد و آن اینکہ.

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ایک کے لئے نافع ہونے کی شرط کے ساتھ بیع اگر باطل کرنے والی یا باطل نہ ہونہ سہی لیکن اس کے فساد میں کلام نہیں۔ بالجملہ روح کی مدد کی شرط کے ساتھ جسم کی بیع میں بیع کا صحیح ہونا کہاں ہے، بایں ہمہ اپنی اعانت کی شرط بعینہ اپنے ذلیل کرنے کی شرط ہے۔ دوسروں کے پیش نظر یقیناً حرام ہے اور یہیں سے ہے کہ سوال بھی حرام ٹھہرا (کہ اس میں ذلت ہے) غرض عبادت کرنا کہ اس کی حقیقت تذلل سے زیادہ نہیں خدائے حق کا حق ہے دوسروں کا حق نہیں ہے اور نہ دوسروں کے لئے اس کے صرف کی اجازت ہے۔ ہاں اگر دوسری نعمتوں کو دوسروں کے کام میں خرچ کریں تو وہ اللہ کی خوش نودیوں کا باعث ہوں گی یہاں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ آبرو فقط اللہ کے لئے ہے باقی جو کچھ ہے وہ بندوں

کے لئے ہے مگر چوں کہ کبھی جسم کی خدمت میں بھی صرف ہوتی ہے اور کبھی مال میں بھی تو واسطے کے طور پر دوسرے امور بھی عبادت کے معروض ہوتے ہیں۔

مگر چونکہ اپنے آپ کو دنیا کی خاطر دوسروں کی نظروں کے سامنے ذلیل کرنا حرام ہے اس لئے اپنے جسم کی بیع روح کے لئے اپنی اعانت کی شرط کے ساتھ حرام اور باطل ہے ہاں اپنے جسم کو دوسروں سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن جیسا کہ دوسرے خرید و فروخت کے معاہدوں میں پہلے قیمت کا بائع کو سپرد کر دینا مستحب ہے اور بیع سلم میں واجب ہے، اسی طرح ان عقود میں جو دست بدست ہوتے ہیں بیعی گئی چیز کا خریدار کے سپرد کر دینا اگر واجب نہیں ہے تو اس کے اصل ہونے میں کلام بھی نہیں ہے۔ یہاں بھی معاملہ قیمت کی مدت مقررہ پر ہوتا ہے۔ بائیں ہمہ قیمت کا ادا کرنا بیع کے سپرد کرنے پر موقوف ہے اگر بیع کو خریدار کے سپرد نہ کریں تو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں مملوکہ چیزوں میں تبادلہ متحقق ہو جائے اور یہاں پر ایک طرف چیز موجود نہیں ہے ہاں اگر بیع کو حوالے کر دیں تو قیمت کا روپیہ کما کر ادا کر سکتے ہیں لہذا ضروری طور پر یہ بات آن پڑی کہ پہلے بیع کو سوئپ دیں۔ اس کے بعد یہ سپردگی اگر خریدار یعنی مکاتب کی ملکیت کا موجب ہوگی تو خوب ہے تمام مکاسب اول اس کی مملوک ہوں گے اور اس کے ادا کرنے کے بعد کتابت کے قسطوں کے حساب سے آقا کے مملوک ہوں گے غرض کمائیوں کے ملک کا پیدا ہونا مکاتب کے ہاتھ میں ہے اس مذہب پر کتابت کے معاملے کی تصحیح احسن طریقے سے ظاہر ہوگی، ہاں مذہب حنفیہ وغیرہم کے مطابق ایک زبردست شبہ دل میں کھٹکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ

### شبہ قوی

عقد کتابت و تفویض بمقتضاء آن اگر موجب ملک مکاتب

است لازم آید کہ بمجرد تفویض و تسلیم مکاتب آزاد شود و اینکه



فقہاء نوشتہ اند کہ بہ کتابت ملک ید زائل شود اما ملک رقبہ زائل نشود غلط باشد و اگر این تفویض سرمایہ ملک اونشد واجب است کہ مکاسب مکاتب پس از کتابت نیز همچو سابق و همچو وقت عجز مملوک مولی باشند. و ثمن این عقد ادا شدن نتواند.

### شبہ قوی

کتابت اور تفویض کا معاہدہ اس کے مقتضائے مطابق اگر مکاتب کے ملک کا موجب ہے تو لازم آتا ہے کہ سپردگی اور تسلیم کے ہوتے ہی مکاتب آزاد ہو جائے اور یہ جو فقہاء نے لکھا ہے کہ کتابت سے ہاتھ (مراد آمدنی۔ مترجم) کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے لیکن گردن کی ملکیت زائل نہیں ہوتی غلط ہے اور اگر یہ تفویض اس کی ملک کا سامان نہ ہوئی تو واجب ہے مکاتب کی آمدنیاں کتابت کے بعد بھی پہلے کی طرح اور عجز کے وقت کی مانند آقا کی مملوک رہیں۔ اور اس معاہدے کا روپیہ ادا نہ ہو سکے۔

### جواب شبہ

جواب این شبہ موافق این تقریر اول نیست کہ دریں معاملہ ہم **مندان** کرده اند کہ در قصہ ولیدہ زمعه و ابن او یعنی نظر بر تسلیم ظاہر و قواء اکتساب ہاین خیال کہ ذو مرہ سوی را در بارہ اخذ صدقہ حکم اغنیا دادہ اند و این قواء نیز همچو مال شمرده اشارہ بتحقق حکم مبادلہ کردہ اند. قبض را در حق مکاتب موجب ملک دانند و انجام کار موجب عتق شمرند و باعتبار احتمال عجز و عدم اداء هنوز صحت مبادلہ در محل توقف است. خصوصاً نظر بافلاس مکاتب می باید کہ انتظار ادا کنند و بالفعل معاملہ رانا تمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد و مبادلہ الملک بالملک متحقق شد ورنہ منفسخ شمارند.

الغرض مراعات جانب مکاتب آن است کہ اورا آزاد شمارند و مراعات جانب مولیٰ آن است کہ قبل اداء غلام پندارند مگر این جوابی است کہ خود نمی پسندم اگرچہ بعید از قواعد شرع نباشد.

### جواب شبہ

اس تقریر کے مطابق اس شبہ کا اوّل جواب تو یہ ہے کہ اس معاملے میں اسی طرح کیا ہے جیسا کہ ولیدہ زمعہ اور اس کے بیٹے کے قصے میں یعنی ظاہر جسم کے صحیح سلامت ہونے اور کمانے کی قوت پر نظر رکھ کر اس خیال سے کہ طاقت و رتند رست کو صدقہ لینے کے بارے میں مالداروں کا حکم دیا ہے اور ان قوتوں کو بھی مال کی طرح خیال کیا ہے۔ مبادلہ کے حکم کے تحقق کی طرف اشارہ کیا ہے، قبضے کو مکاتب کے حق میں موجب ملک جانتے ہیں اور آخر کار آزادی کا موجب شمار کرتے ہیں اور عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کے احتمال کی وجہ سے ابھی مبادلے کی صحت محل توقف میں ہے۔ خاص طور پر مکاتب کے افلاس پر نظر رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادا کرنے کا انتظار کریں اور اس وقت معاملہ کو نامکمل سمجھیں اگر (مکاتب غلام نے روپیہ) ادا کر دیا تو ادا کرتے وقت معاملہ مکمل ہو گیا اور ملک کا بدلہ ملک کے ساتھ متحقق ہو گیا اور اگر ادا نہ کیا تو معاملے کو منسوخ سمجھیں۔

الغرض مکاتب کے لئے رعایت یہ ہے کہ اس کو آزاد سمجھیں اور مالک کی رعایت یہ ہے کہ روپیہ ادا کرنے سے پہلے اس کو غلام سمجھیں مگر یہ ایسا جواب ہے جس کو میں خود پسند نہیں کرتا ہوں اگرچہ شرع کے اصول کے خلاف نہیں ہے۔

### جواب دیگر

جواب دیگر کہ ازیں بہتر است کہ ملک رقبہ چیزى مستلزم ملک منافع و ثمرات و مفادات آن نیست علت ملک و منافع نسبت احداث و رابطہ فاعلیت مالک است ورنہ اشجار ارض

مفصوب و زمین ودیعة همه مملوک مالک زمین بودے و ہم چنین صورت اجارہ اراضی ہیج نمی بود۔ علیٰ هذا القیاس ثمرۃ درخت موبر کہ حقائق بائع داشتند نیز بهمیں جانب مشیر است و این طرف مرد را از زوجین مولود کہ گفتن کہ خبر از شائبہ مالکیت او بنسبت اولاد می دهد۔ نیز ازہمی جا است۔ آری جائیکہ جهت فاعلیت در خور مالکیت نباشد آنجا جهت قابلہ علت ملک باشد و ازین جا است کہ صاحب فعل مالک بچہ نشود۔ بلکہ بجانب مالک مادہ انتساب مالکیتش رود همچنین اولاد اماء منکوحہ مملوک مولی اماء باشند چہ مالکیت پدر بنسبت اولاد از مالکیت مولی بنسبت اماء بدرجہا ضعیف است۔ مولی اختیار بیع دارد و پدر را این اختیار نباشد۔ التریں صورت تعلق حق مولی باجزاء نطفہ از تعلق حق پدری قوی تر بود و میدانی کہ در مکاسب السانی فاعلیت بجانب روح است بدن را زیادہ ازین نتوان گفت کہ آله اوست

### دوسرا جواب

دوسرا جواب جو کہ اس سے بہتر ہے یہ ہے کہ کسی اصل چیز کا مالک ہونا اس کے مفادات، منافع اور فوائد کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ ملک اور منافع کی علت مالک کے قائل ہونے کا تعلق اور مالک ہونے کی نسبت کا پیدا کرنا ہے۔ ورنہ غصب کی گئی اور امانت رکھی گئی زمین کے درخت تمام زمین کے مالک کی مملوک ہو جاتے اور اسی طرح زمینوں کے ٹھیکے پر دینے کی صورت بالکل نہ ہوتی۔ علیٰ هذا القیاس نخل (زر کھجور کے درخت کو مادہ کھجور کے درخت کے ساتھ لگانا تا بیر کہلاتا ہے۔ نخل موبر شادی کیا گیا درخت۔ مترجم) کا پھل جس کو بائع کا حق رکھا ہے وہ بھی اسی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس طرف خاوند بیوی میں سے مرد کے لئے بیٹے کو کہنا کہ اس کا ہے

نہ کہ بیوی کا) اولاد کے متعلق مالک ہونے کے شائبہ کی خبر دیتا ہے وہ بھی یہیں سے لگتا ہے ہاں جس جگہ فاعلیت کا پہلو مالکیت کے قابل نہ ہو وہاں پر جہت قابلہ ملک کی علت ہوگی اور یہیں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سائڈ کا مالک بچہ کا مالک نہیں ہوتا بلکہ مادہ کے مالک کی جانب اس بچے کی مالکیت کی نسبت ہوگی اسی طرح منکوحہ باندیوں کی اولاد باندیوں کے مالک کی مملوک ہوگی کیونکہ اولاد کی بہ نسبت باپ کی مالکیت، باندی کی بہ نسبت آقا کی مالکیت سے بدرجہا کمزور ہے۔ مولیٰ بیچنے کا اختیار رکھتا ہے اور باپ کو (اولاد بیچنے کا) یہ اختیار نہیں ہے اس صورت میں نطفے کے اجزاء کے ساتھ آقا کے حق کا تعلق باپ ہونے کے حق کے تعلق سے زیادہ طاقت ور ہوگا اور آپ جانتے ہیں کہ انسان کے افعال میں کام کرنے کا تعلق رُوح کی جانب سے ہے بدن کو اس سے زیادہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اس کا ایک آلہ ہے۔

### جواب دیگر

جواب دیگر کہ باریک ترین ازیں است این است کہ روح را بابدن خود رشتہ مالکیت در عین حالت غلامی حاصل است چہ قبض و تصرف کہ دلیل مالکیت است بوجہ اتم چنانکہ دانستی موجود بود . غایت مالی الباب بدن مذکور ہم مملوک روح بود و ہم مملوک مولیٰ چنانچہ ہمچو احکام :

وَلَا تَكْلَفُوهُمْ مِنَ الْحَمْلِ مَا لَا يَطِيقُونَ

او کما قال ازیں خبر ہم میدهد . اگر حق روحانی ہم بآن ابدان تعلق نمیداشت ہمچو جمادات در موالی ہم بھر طور ما مختار بودیم و آنکہ در حق بهائم وارد است . ”بادر و ابها نقیها“

و ازیں ارشاد حق بهائم ہم ہمیں طور بہ ثبوت پیوست مخالفت ما نیست . ما کہے گفتمہ ایم کہ در بهائم شائبہ مالکیت نیست اما ضعیف تر

در بنی آدم اصل مالکیت است اما بوجہ شبہ بہائم چنانکہ فرمودہ اند۔

”أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ“ (سورۃ الاعراف، آیت ۱۷۹)

مورد مملوکیت شد۔ مالکیت اوشان بہر طور برابر مالکیت اہل اسلام است۔ اما شبہ مذکور عارض حال اوشان شدہ مالکیت اوشان را چنان می پوشد کہ برودت آب را حرارت عارضہ یا ظلمت ارض را نور عارض۔ بالجملہ بوجہ قوت مالکیت اوشان و مساوات آن بمالکیت اہل اسلام در خور مبادلہ شد و در بہائم این قوت و تساوی مفقود است و چون نباشد عقل کہ اصل متصرف است و عاقد اگر می باشد همان می باشد۔ در بہائم مفقود است و شاید بمطالعہ ”آب حیات“ دریافت باشی کہ ماک بمعنی ما بہ الملک همان قوت عاقلہ است بشرطیکہ قوت عاملہ آلہ او باشد۔

الغرض روح را بر بدن در عین حالت غلامی ہم تصرف حاصل است و آن تصرف ہم چنانکہ دانستی زیادہ از تصرف و قبض دیگران است برو نہایت کار دیگران در قبض بر بدن مساوی روح معلوم باشند۔ بہر حال خالی ازین نباشد کہ ملک مشترک باشد و میدانی کہ استخدام شریک مملوک مشترک را با اعتماد ملک خود باشد۔ اندرین صورت منافع و مکاسب حالت کتابت اگرچہ ملک مولی بحال خود باشد ہمہ از آن مکاتب باشند۔

## دوسرا جواب

دوسرا جواب کہ اس (گزشتہ جواب) سے زیادہ دقیق ہے یہ ہے کہ روح کو اپنے بدن کے ساتھ مالکیت ہونے کا تعلق عین غلامی کی حالت میں بھی حاصل ہے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ قبضہ اور تصرف جو کہ مالکیت کی دلیل ہے بوجہ اتم موجود رہتا ہے۔

زیادہ سے زیادہ اس بارے میں مذکورہ جسم روح کا بھی مملوک ہوتا ہے۔ چنانچہ حسب ذیل حکم یعنی: ”غلاموں کو ایسے کام کرنے کی تکلیف مت دو جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔“ یا جیسا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس بات کی خبر بھی دیتا ہے اگر روحانی حق بھی ان جسموں کے ساتھ تعلق نہ رکھتا تو جمادات کی طرح غلاموں کے مالکوں کے بارے میں بھی بہر صورت ہم مختار ہوتے اور وہ جو چو پاؤں کے حق میں (حدیث میں) آیا ہے۔

”اُونٹنیوں کو اتنا مت تھکاؤ کہ وہ ڈبلی ہو جائیں“

اور اس ارشاد سے چو پاؤں کا حق بھی اسی طرح ثابت ہو گیا ہمارے مخالف نہیں ہے۔ ہم نے کب کہا ہے کہ بہائم میں مالک ہونے کا شائبہ نہیں ہے مگر بہت زیادہ ضعیف درجے میں۔ بنی آدم میں اصل مالکیت ہے لیکن بہائم کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے:

”کافر لوگ چو پاؤں کی مانند ہیں بلکہ وہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں“

مملوکی کا محل بن گئے ہیں۔ ان کی مالکیت بہر صورت مسلمانوں کی مالکیت کے برابر ہے لیکن مذکورہ مشابہت ان کے حال کو عارض ہو کر ان کی مالکیت کو اس طرح چھپا لیتی ہے جیسی کہ عارضی حرارت پانی کی برودت کو یا زمین کی تاریکی کو عارض ہونے والا نور چھپا لیتا ہے فی الجملہ ان کی مالکیت کی قوت کی وجہ سے اور مسلمانوں کی مالکیت کے ساتھ اس کی مساوات مبادلہ کے لائق ہو گئی اور چو پاؤں میں یہ قوت اور مساوات مفقود ہے اور مفقود کیوں نہ ہو عقل جو کہ اصل تصرف کرنے والی ہے اور عاقد اگر ہوتی ہے تو وہی ہوتی ہے وہ عقل چو پاؤں میں مفقود ہے اور شاید آب حیات (مصنفہ مولانا محمد قاسم) کے مطالعہ سے تم نے پتہ چلا لیا ہو گیا کہ ماہب الملک کے معنی میں وہی عاقد قوت ہے بشرطیکہ قوت عاملہ اس کی آلہ کار ہو۔ الغرض روح کو جسم پر عین غلامی کی حالت میں بھی تصرف حاصل ہے اور وہ تصرف جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا دوسروں کے اس پر تصرف اور قبضے سے زیادہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ دوسروں کا دخل جسم پر قبضے

کے بارے میں رُوح کے برابر معلوم ہوتا ہے بہر حال اس بات سے خالی نہیں کہ ملک مشترک ہو اور آپ جانتے ہیں کہ شریک کا مشترک مملوک سے خدمت لینا اپنی ملک کے اعتماد پر ہوتا ہے اس صورت میں کتابت کے زمانے کی آمدنیاں تمام مکاتب کی ملکیت ہوں گی اگرچہ اس پر آقا کی ملکیت اپنے حال پر قائم رہے۔

### اجتہاد و بمقابلہ فقہاء

غرض دریں صورت ملک رقبہ مستلزم ملک مکاسب نباشد پس اگر فقہا این چنینی گفته اند ما نیز همچین می گوئیم مگر بھر نسکین خاطر ناظران این قدر زیادہ می گوئیم کہ در تہائی و تناوب شرکاء ہم ہر شریک در نوبت شریک دیگر معطل می ماند۔ ہم چنینی در کتابت نیز مولی کہ شریک روح در ملک بدن است از حق خود محروم ماند۔ فرق اگر هست این است کہ غلام مشترک بوجہ احترام شرکاء نوبت بنوبت بکار جملہ شرکاء کمر خدمت بندد و این جاروح غلام را احترام نیست ثانوبتی برای او مقرر کنند۔ مگر اگر گوئیم کہ نوبت بھر اوشان مقرر است بے جا نباشد۔ آخر این ہمہ مراعات اوشان کہ کلام اللہ و حدیث ازاں پُر است اگر نوبت اعنی حق اوشان نیست دگر چیست۔ اندرین صورت این ممانعت باز پرس از مکاتب کہ خبر حریت یدمرے دہد تسلیم حق خود نبود بلکہ رخصت تصرف در حصہ حق روحانی باشد اگرچہ تصرف دراں حصہ و حق مانع از تصرف مولی در حق خود بود مگر دانی کہ این استیعاب و منع نہ تنها مخصوص باین مقام است در استخدام و انتفاع جملہ اشیاء مشترکہ خصوصاً غیر قابل التقسیم ہم چنینی باشد۔

اکنون فهمیده باشی که :

”المکاتب عبد ما بقى عليه درهم“

اعنی بجهت آنکه نه ملک قابل تقسیم است و نه حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکه رقیق مشترک همه مملوک هر هر کس از شرکاء باشد مکاتب نیز قبل ادا بدل کتابت هم چنان بر اشتراک سابق بود چنانکه بتمامه مملوک روح است همچنان بتمامه مملوک مولی باشد و ازین جا دانسته باشی که باین تفویض ملک روحانی قائم مقام ملک مولی نشده. و وجهش این است که تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشد بلکه اگر عوض ثانی حقیقه یا حکما بملک بائع یا مشتری باشد در مال مفوض ملک قابض متعلق شود. و جائیکه عوض ثانی بملک قابض نیست نه حقیقه و نه حکما ملک او با و متعلق نشود چنان چه پیشتر بآن اشاره کرده ام. و این جا میدانی که حال همین است.

قبل کتابت غلام مالک چیزی یا ”پشیزی“ نبود تا مالک حقیقی به نسبت بدل کتابت و اینهم یا مالک حکمی شناسیم. یعنی اگر اموال مملوک او از جنس بدل کتابت بودی می گفتیم که مالک حقیقی است و اگر اموال مملوک مکاتب از جنس دگر بودی مالک حکمی می دانستیم اکنون که نه این است نه آن مبادلة الملك بالملك متحقق نشد تا این قبض موجب ملک شدی و می دانی که انتقال ملک از مالکی بمالکی دگر در عقد معاوضه بعد تحقق و وجود عوضین باشد. حقیقه اگر نباشد حکماً نباشد. اندرین صورت این قبض مودع و مستعیر باشد.



فقہاء کے مقابلے کی اجتہاد کی قوت اور مولانا محمد قاسم رحمہ اللہ غرض اس صورت میں ملک رقبہ آمدنیوں کی ملکیت کو موجب نہیں ہے۔ پس اگر فقہاء نے یہ کہا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں لیکن ناظرین کی تسکین خاطر کے لئے اتنا زیادہ کہتے ہیں کہ شرکاء کی کسی چیز میں باری باری میں ہر شریک۔ دوسرے شریک کی باری میں معطل رہتا ہے۔ اسی طرح کتابت میں بھی آقا جو کہ ملکیت بدن میں روح کا شریک ہے اپنے حق سے محروم رہ جائے گا۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مشترک غلام تو شرکاء کے احترام کی وجہ سے باری باری تمام شرکاء کے کام میں کمر خدمت باندھے گا اور یہاں غلام کی روح کا کوئی احترام نہیں ہے کہ اس کے لئے کوئی باری مقرر کریں لیکن اگر میں یہ کہوں کہ ان کے لئے بھی باری مقرر ہے تو بے جا نہ ہوگا۔

آخر یہ سب ان کی رعایتیں کہ کلام اللہ اور حدیث ان سے بھری پڑی ہے اگر نوبت یعنی ان کا حق نہیں ہے تو پھر کیا ہے۔ اس صورت میں مکاتب سے جواب طلبی کی یہ ممانعت کہ ہاتھ کی آزادی کی خبر دیتی ہے اپنے حق کو چھوڑنا نہیں ہے بلکہ روح کے حق اور حصے میں تصرف کی اجازت ہے۔ اگرچہ اس حصے اور حق میں تصرف کرنا آقا کے اپنے حق میں تصرف کرنے سے مانع ہو جائے۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ حق لینا اور ممانعت نہ صرف اس مقام کے لئے مخصوص ہے بلکہ تمام مشترک چیزوں سے نفع حاصل کرنے اور خدمت لینے میں خاص طور پر ناقابل تقسیم چیزوں میں اسی طرح ہوتا ہے اب آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ:

”مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی رہے۔“  
یعنی اس سبب سے کہ نہ ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ مشترک غلام حصہ داروں میں سے ہر ہر شریک کا مملوک ہوتا ہے مکاتب بھی کتابت کے بدلے کو ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق شرکت پر ہے اور جیسا کہ تمام کا تمام روح کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام کا تمام مولیٰ کا مملوک ہوگا اور

بدل کتابت این نوبت در حساب مکاتب شمر دیم.

چوں ازیں قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر اشارہ مے کنم.

## دقیق بات

اور وہ بات جو دقیق ہے یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت میں اپنا حق چھوڑ دینا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات اپنے حق کے چھوڑنے سے مکاتب کے حق کو واگذار کر دینا ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔ ہاں مکاتب کا حق اضطراری طور پر مولیٰ کے حق کے چلے جانے کو لازم ہو جاتا ہے پس نہ تو مولیٰ کو اس کا دینا مقصود ہے اور نہ مکاتب کو ابھی تک اس کا لینا منظور ہے۔ وہ فقط اپنے حق پر قابض ہوا ہے البتہ مولیٰ کا حق اس کے ہاتھ سے اس سبب سے نکل گیا۔ ہاں اگر مکاتب اپنے حق سے زیادہ لیتا تو اس وقت یہ شبہ بر محل تھا۔ اب آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مکاتب کا حق بھی مولیٰ کے حق کی مانند اس کا تمام جسم ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے کہ ان کے حصے مقرر ہو سکیں۔ چونکہ مکاتب غلام پورے کا پورا مکاتب کی رُوح کا حق ہوتا ہے اور اس نے اس سے زیادہ نہیں لیا تو پھر ہم کس طرح کہیں کہ مولیٰ کے حق کو لے لیا اس قسم کے افعال اور امور میں دار و مدار نیت پر ہوگا اور اس سبب سے یہ اس طرح کی بات ہے کہ آپ چار رکعت نماز ادا کریں۔ اگر نفل کی نیت کرو گے تو فرض ادا نہیں ہوتا اور اگر فرض کی نیت کرو گے تو نفل ادا نہ ہوگا۔ چونکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز ان دو وصفوں کے ساتھ تقسیم کے قابل نہیں ہے۔ اگر ایک کو ہم موجود خیال کریں تو دوسری کو محض معدوم خیال کریں گے۔ مگر ان دو مفہوموں کا وجود ذات میں جیسا کہ نیت کے اعتبار سے ہے اسی طرح روحانی حق کے قبضے کا تحقق یا مولیٰ کے حق کا قبضہ نیت کے اعتبار سے ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ یہاں مکاتب کی خود مختاری بدل کتابت کے ادا کرنے سے پہلے بدل کتابت کے ادا کرنے کی غرض سے ہے اور بدل کتابت کو آپ جانتے ہی ہیں کہ رُوحانی حق پر لازم آتا ہے نہ کہ مولیٰ کے حق پر۔ نظر بریں یہ قبضہ بھی اپنے حق کے حاصل کرنے کی غرض

سے ہے نہ کہ مولیٰ کے حق کی غرض سے کہ کسب کی ہوئی چیزوں میں مولیٰ کی ملکیت لازم آئے۔ اور مذکورہ شب کو خلش کی گنجائش رہے اس صورت میں بیع کی سپردگی بائع کی طرف سے اس وقت ہوگی جبکہ بدل کتابت ادا ہو جائے گا اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ اس معاملے میں بھی اس قاعدے کے خلاف نہیں گئے ہیں جو کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پہلے قیمت ادا کر دینی چاہئے۔ اگرچہ اس کا جواب بھی ظاہر کے اعتبار سے آپ سن چکے ہیں تاہم دونوں جہتوں کے تضاد کی وجہ سے اکتساب کے وقت نظر ایک جہت پر ہوتی ہے اور بحکم ”انما الاعمال بالنیات“ نماز کے قصے کی طرح، قرینے کی شہادت کی وجہ سے بدل کتابت ادا کرنے کی نیت سے اکتساب کا مقصد اس مرتبہ مکاتب کے حساب سے ہم شمار کریں گے۔ اتنی بات سے جب ہم نے فراغت پا لی تو دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔

اشارہ بمضمون دیگر

باداء نجوم کتابت اگر بقدر مودئ حصہ مکاتب در بدن خود قائم مے شود. معنی ”المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم“  
 این باشد کہ مکاتب اگرچہ باداء نجوم کتابت شریک و سہیم مولیٰ در بدن خود شد مگر چون مالک کل حصص و مالک ہزارم حصہ ہمہ مالک ہمہ مملوک باشند. زیرا کہ در ملک و ہم مملوک چنانکہ دانستی تجزی نباشد بمالکیت تدریجی کہ مکاتب را بدست می آید، اورا آزاد نباید فہمید و بر عتق بعض قیاس نباید کرد. زیرا کہ کہ آنجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت و بر ہمزنی این مقامات بود و لا جرم دریں صور از عتق بعض عتق کل لازم آید و این جا خود تصحیح و تحقیق آن مقامها است و استحکام آن نسبت و اطراف آن است چہ بیع و شرا است کہ بی بقاء نسبت ملک و مقام



ایم. اعنی بعض اوقات اقرار بالبیع بالاضطرار لازم آید چون این جا صورت مسئله اینست که مکاتب بعد اداء بعض نجوم و قبل اداء جمله نجوم، مرد یا کسی اور ابکشت دیت اوچه باشد و میراث او بچه طور دعوی بیع اضطراری برے جا نیست. یعنی چون بعجز خود مکاتب معامله کتابت را اقاله نکرده بلکه در پی ادا بود که مبتلاء بلائے ناگهانی شده ازین جهان برفت بحساب ماآدی بیع گویند تا انفساخ عقد عاقل بی ضرورت لازم نیاید و قدر اداء برهماں نیت او ماند. غرض قبیلی مرگ در قدر اداء بیع گفته بحساب او آزاد گویند و همه معامله های آزادان درین قدر باو کنند. مگر هرچه بادا باد بوجه عدم انقسام ملک و مملوک این تجزی معارض حدیث المکاتب عبد نباشد. بلکه چنانکه فرق حصص وقت استخدام و تهائی و تناوب ظهور کند یا وقت بیع و تقرر قیمت ورنه همان عبد از آن همه باشد این جا فرق مذکور مثلاً در تعیین دیت باشد که قیمت مقتول باشد ورنه همه از آن هر دو بود. بالجمله نتوان گفت که معامله کتابت که همانا معامله بیع است چنانکه واضح دانستی بموت او منفسخ شد. زیرا که موت مانع انفساخ عقد بیع و اقاله آن باشد. لهذا اگر مال بقدر ادا بگذاشت در بدل کتابت داده شود و قبیل حیات در آخر ساعت عمر حکم عتق بروکنند. ازین مسئله صاف روشن است که معامله هم چنان قائم است و بدل کتابت همچو دیگر دیون که عوض بیع و شراباشند از میراث و غیره مقدم آری اگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف کرد بوجه افلاس معامله منفسخ شود. ووجه اقاله وقت افلاس چون پیشتر عرض کرده ایم حاجت

تکرار نیست. اندرین صورت باز مکاتب نزد کسانی که بعدم عتق او قبل اداء نجوم رفته اند بملک یددرآید و بدین سبب مکاسب او بالتبع بتصرف مولی و ملک او در آیند. بالجمله ازین اقاله ضرورت رد نجوم کتابت بغلام نرسد که مال غلام آخر مال مولی باشد اگر ردهم کردند باز چه سود همان آش در کاسه باشد.

القصة اقاله وقت حیات متصور است نه بعد ممات چون نوبت اقاله در حیات نرسیده بود و بلائیه ناگهانی در گرفت و جان بجان آفرین سپرد چاره بجز این نیست که بقدر ما "ادی" با یقاع بیع قائل شوند و بقدر ما ادی آزاد شمارند. البته اگر بیع اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبودی این بیع بقدر مذکور تحکم بیش نبود مگر هر که فروع غصب و فصول آن را از کتب فقه یادداشته باشد در تسلیم این قسم دعاوی چاره بجز اعتراف ندارد ندیدن که جامه کسی اگر بتحریک هوا در آوند رنگ رنگریزی بیفتد صاحب آن جامه مالک رنگ بقیمت شود و ظاهر است که این التزام تملک بنا چاری است و نیز گفته اند اگر غاصب جامه کسی بغصب آورد و رنگ کرد صاحب جامه را اختیار است خواهد قیمت جامه ابيض بگیرد یا قیمت رنگ باحواله کند و ظاهر است که لزوم این بیع بدمه غاصب بالا اضطرار خواهد بود.

این همه که نوشته ام باعتماد تحریر آن عزیز نوشته ام. اگر نزد حنفیه همچین است که دیت مکاتب بقدر "ما ادی" دیت احراز باشد فبها ورنه آنچه نوشته ام مذهبی دگر باشد. اکنون مناسب آنست که قلم افگنم مگر اگر از یک شبه خبر داده ره بجوابش نمایم از همه اولی باشد.

## دوسرے مضمون کی طرف اشارہ

کتابت کی قسطوں کی ادائیگی کی وجہ سے ادا کی گئی قسط کے بقدر مکاتب کا حصہ اپنے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔

”مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اس کے ذمے ایک درہم بھی رہتا ہے“ کے معنی یہ ہوں گے کہ مکاتب اگرچہ کتابت کی قسطیں ادا کرنے میں اپنے جسم میں مولیٰ کا شریک اور حصہ دار ہو گیا مگر چونکہ تمام حصوں کا مالک اور ہزارویں حصہ کا مالک بھی سب کے سب پورے مملوک کے مالک ہوتے ہیں اس لئے کہ ملک میں بھی اور مملوک میں بھی جیسا کہ تم نے جان لیا تجزی نہیں ہے، تدریجی مالکیت کی وجہ جو کہ مکاتب کو حاصل ہو رہی ہے اس کو آزاد نہیں سمجھنا چاہئے بعض حصے کے عتق پر قیاس نہ کرنا چاہئے کیونکہ وہاں پر مالکیت اور مملوکیت کے تعلق کا خاتمہ اور ان مقامات کا برہم ہو جانا پیدا ہو جاتا ہے۔ اور لازمی طور پر ان صورتوں میں بعض حصے کی آزادی سے تمام جسم کی آزادی لازم آتی ہے اور اس جگہ خود ان مقامات کو قائم رکھنا اور صحیح رکھنا ہے اور اس نسبت اور اس کے اطراف کو مستحکم بنانا ہے کیونکہ یہ بیع و شراء ہے کہ ملک کی نسبت اور مالکیت اور مملوکیت کے مقام کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ نظر بریں جیسا کہ عتق میں ایک حصے کے عتق سے تمام حصوں کا عتق لازم آتا ہے اسی طرح یہاں ملک کے ایک حصے کے باقی رہنے سے بھی کہ مکاتب کا خرید لینا اس کے حصے کی صحت پر دلالت کرتا ہے تمام حصوں کا باقی رہنا لازم آئے گا اور اس کے ہزار حصوں میں سے ہزارویں حصے کے باقی رہنے سے بھی اس مولیٰ کا غلام کہہ سکتے ہیں۔ الغرض اس صورت میں حدیث ہذا میں: ”مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی رہتا ہے“۔

اور حدیث (حسب ذیل) میں: ”جبکہ مکاتب کسی حد کو پہنچے یا میراث کو تو وہ دیت حر کے ادا کرنے کے حساب سے وارث ہوگا“۔

اور نیز حنفی مذہب میں موافقت، یک جہتی اور تعلق ہوگا نہ کہ مخالفت جیسا کہ واضح

ہے۔ الغرض عتق میں تمام غلام ایک بار مالکوں کی ملک سے نکل آتا ہے جیسا کہ آپ نے واضح طور پر جان لیا اس کے بعد خالی محل پر روح کا قبضہ نئے سرے سے پیدا ہو جاتا ہے اور ملک کا موجب ہو جاتا ہے اور یہاں ملک اول معاملے سے ہی پیدا ہو جاتی ہے یعنی جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت کر دیا اور وہ بیع کے بقدر بائع کے قائم مقام ہو جاتا تھا یہاں مکاتب کو مندرجہ حصوں میں اپنے قائم مقام بناتے ہیں اور اگر جیسا کہ تمام قیمت کو تمام حصوں کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ایک ہی دفعہ میں معاملہ کیا ہے مکاتب کو تمام قسطیں ادا کرنے کے وقت مالک کہیں گے نہ کہ اس سے پہلے۔ اس صورت میں حسب ذیل حدیث

”المکاتب عبد ما بقى عليه درهم“

کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ حدیث (ذیل)

”اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا“ الخ

کی طرف سے خلش باقی رہ جاتی ہے۔ مگر ہم اس احتمال کے پیش نظر عرض کر آئے ہیں۔ یعنی بعض اوقات اضطراری طور پر بیع کا اقرار لازم آتا ہے چونکہ یہاں مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مکاتب بعض قسطوں کے ادا کرنے کے بعد اور تمام قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے مر گیا یا کسی نے اس کو مار دیا تو اس کی دیت کیا ہوگی اور اس کی میراث کس طرح ہوگی۔ اس صورت میں اضطراری بیع کا دعویٰ بے جا نہیں ہے یعنی جب اپنی مجبوری کی وجہ سے مکاتب نے کتابت کے معاملے کا اقالہ نہیں کیا بلکہ ادا کرنے کے پیچھے لگا ہوا تھا کہ بلائے ناگہانی میں مبتلاء ہو کر اس دنیا سے رخصت ہوا تو ادائیگی رقم کے مطابق بیع کہیں گے کہ بے ضرورت عاقل کے عقد کا نسخہ ہونا لازم نہ آئے اور جتنا قسطوں کا روپیہ ادا کیا ہے وہ اسی نیت پر رہے گا۔ غرض موت سے ذرا پہلے بقدر اداء بیع کہہ کر اسی کے حساب سے آزاد کہیں گے اور آزادوں کے سے تمام معاملات اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں کہ اس کو آزاد قرار دیا ہے کریں گے۔ لیکن ہرچہ بااداباد



ملک اور مملوک کی تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ تجزیہ حدیث ”المکاتب عبد“ کے مخالف نہ ہوگا بلکہ جیسا کہ حصوں کا فرق استحدام (خدمت لینے) اور تہائی (باری باری) اور تادب (نوبت بنوبت) کے وقت یا بیع اور قیمت کے تعین کے وقت ظہور میں آئے گا (اس پر عمل درآمد ہوگا اور نہ تمام کا تمام غلام سب کی ملکیت میں ہوگا۔ یہاں مذکورہ فرق مثلاً دیت کی تعیین میں ہوگا جو کہ مقتول کی قیمت ہے۔ ورنہ سب دونوں کی ملک ہوگا۔ بالجملہ نہیں کہہ سکتے کہ کتابت کا معاملہ جو کہ بالکل بیع کا معاملہ ہے جیسا کہ صاف طور پر آپ نے جان لیا اس کی موت سے فسخ ہو گیا۔ کیونکہ موت بیع اور اس کے اقالے کے فسخ ہونے کو مانع ہے۔ لہذا اگر مال ادائیگی کے برابر چھوڑ گیا تو کتابت کے بدلے میں دے دیا جائے گا اور زندگی سے ذرا پہلے عمر کی آخری گھڑی میں اس پر آزادی کا حکم صادر کریں گے۔ اس مسئلے سے صاف روشن ہے کہ معاملہ اسی طرح قائم رہے اور بدل کتابت دوسرے قرضوں کی طرح جو کہ بیع و شرا کے عوض ہوں گے میراث وغیرہ سے مقدم ہوں گے ہاں اگر اپنی زندگی میں اس نے اپنی مجبوری کا اقرار کر لیا تھا تو افلاس کی وجہ سے معاملہ فسخ ہو جائے گا اور افلاس کے وقت اقالہ کی وجہ چونکہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں مکاتب پھر ان لوگوں کے نزدیک جو کہ قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے اس کے آزاد نہ ہونے کے قائل ہیں ملکیت میں آجائے گا اور اس سبب سے اس کی کسب کردہ چیزیں تابع ہو کر مولیٰ کے تصرف اور اس کی ملکیت میں آجائیں گی۔ بالجملہ اس اقالے سے کتابت کی قسطوں کے غلام کو لوٹانے کی ضرورت نہ ہوگی کہ غلام کا مال آخر مولیٰ کا مال ہوتا ہے اگر رد بھی کر دیا تو کیا فائدہ معاملہ جوں کا توں ہے۔

القصد اقالہ زندگی میں متصور ہوتا ہے نہ کہ مرنے کے بعد۔ جب اقالے کی نوبت زندگی میں ہی نہ پہنچی تھی کہ بلائے ناگہانی نے آن دبوچا اور اس نے جان، جانِ آفرین کے سپرد کردی تو پھر اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ بقدر ادائیگی زر بیع کے واقع

ہونے کے قائل ہو جائیں اور بقدر ادائیگی آزاد خیال کریں گے البتہ اگر اضطراری بیع کا ضرورت کے وقت شریعت میں اعتبار نہ ہوتا تو یہ بیع بقدر مذکور زبردستی سے زیادہ نہ تھی لیکن جو شخص غصب اور اس کے ابواب کو فقہ کی کتابوں سے یاد رکھتا ہو تو وہ اس قسم کے دعوؤں کے تسلیم کرنے میں اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں رکھتا۔

دیکھتے نہیں کہ اگر کسی کا کپڑا ہوا کے چلنے سے کسی رنگ ریز کی ناند میں گر پڑے تو اس کپڑے کا مالک رنگ کی قیمت ادا کر کے رنگ کا مالک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ رنگ کے مالک ہونے کا لازم ہونا مجبوری کی وجہ سے ہے اور نیز فقہاء نے کہا ہے کہ اگر غاصب نے کسی کے کپڑے کو غصب کر لیا اور رنگ دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت لے لے یا رنگ کی قیمت اس کے حوالے کرے، اور ظاہر ہے کہ اس بیع کا لازم ہونا غاصب کے ذمہ اضطراری طور پر ہوگا۔

یہ سب کچھ جو میں نے لکھا ہے اس عزیز کی تحریر کے اعتماد پر لکھا ہے۔ اگر حنفیہ کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ مکاتب کی دیت اس کے بقدر جو اس نے ادا کیا احرار کی دیت ہے تو فہماور نہ جو کچھ میں نے لکھا ہے دوسرا مذہب ہوگا۔ اب مناسب یہ ہے کہ قلم رکھ دوں لیکن اگر ایک شبہ سے خبردار کر کے اس کے جواب کی طرف رہنمائی کروں تو سب سے بہتر ہوگا۔

شبہ

عزیز من پس از استماع این تقریر اعتراف معاملہ بیع ما بین مکاتب و مولی ضرور است گو دیگران بسویش رہ نہ نموده باشند. مگر در صورت تسلیم بیع وجہ بقاء ولاء بظاہر تحکم می نماید زیرا کہ ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود. لیکن آنانکہ تقریر پریشانم بنظر غائر خواهند دید در اعتاق و کتابت دریں بارہ فرق نخواهند یافت.

شبہ

میرے عزیز اس تقریر کو غور سے سننے کے بعد بیع کے معاملے کا اعتراف

مکاتب اور مولیٰ کے درمیان ضروری ہے اگرچہ دوسرے فقہاء نے اس کی طرف رہنمائی نہیں کی ہے۔ مگر بیع تسلیم کرنے کی صورت میں حق ولاء و لاء کے کئی معنی آتے ہیں۔ المنجد کے مرتب اس کے معنی میں لکھتے ہیں۔ ”الولاء محبت، دوستی، نزدیکی، رشتہ داری، مدد، ملکیت، آزاد کردہ غلام کی میراث۔ مترجم کے باقی رہنے کی وجہ بظاہر زبردستی معلوم ہوتی ہے کیونکہ بائع کا حق ولاء فروخت کردہ غلام سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن جو لوگ میری پریشانی تقریر غور کی نظر سے دیکھیں گے تو اعتاق اور کتابت میں کوئی فرق نہیں پائیں گے۔

### تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال آنکہ ولاء جزائے آن احسان است کہ باعطاء تصرفات و اختیارات مولاء او باو کرده است نہ جزائے اخراج از ملک خود کہ حقیقت اعتاق است. چه جزائے او نجات عن النار و عتق روز قیامت است نہ ولاء. آری باخراج عن الملک اعطاء لازم آید. یا گوئیم در اعتاق هر دو امر مقصود باشند. جزاء اول عتق من النار باشد و جزاء ثانی ولاء و این بدان ماند کہ در جہاد اعلاء کلمة الله مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضہ براں لازم آید. یا هر دو مقصود باشند. مقصودیت اول خود ظاهر است باقی وجہ مقصودیت ثانی این باشد کہ اموال مخلوق بہر عبادہ بودند. چنانچہ از تحریرات سابقہ روشن شدہ باشد. چون فی غیر محلہ بودند استخلاص آن ہم ضرور افتاد. بہر حال جزاء اول ثواب است و جزاء ثانی غنیمت. مگر چون در کتابت از دو جهت اعتاق است اخراج از ملک بعوض است و اخراج عن الید بے عوض، از عوض اخروی محروم ماند آری عوض ثانی بحال خود باشد. والله اعلم و علمہ اتم و احکم.

## اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق ولاء خود احسان کا بدلہ ہے جو اس کے مولیٰ نے اپنے اختیارات اور تصرفات دے کر اس کے ساتھ احسان کیا ہے نہ کہ اپنی ملکیت سے خارج کرنے کی جزاء جو کہ آزاد کرنے کی حقیقت ہے کیونکہ اس کا بدلہ آگ سے نجات اور قیامت کے روز آزادی ہوگی نہ کہ ولاء ہاں ملکیت سے خارج کرنے سے بخشش کرنا لازم آتا ہے یا ہم کہیں گے کہ آزاد کرنے میں دونوں باتیں مقصود ہیں۔ اول جزاء تو نار جہنم سے آزادی ہوگی اور دوسری جزاء میراث۔ اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ جہاد میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہوتا ہے اور کفار کا مال حاصل کرنا اور اس پر قبضہ بھی لازم آتا ہے یا دونوں مقصود ہوتے ہیں پہلی مقصودیت تو خود ظاہر ہے رہی دوسری مقصودیت کی وجہ یہ ہے کہ مال عبادت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں جیسا کہ سابق تحریروں سے واضح ہو گیا ہوگا چونکہ کفار کے اموال اپنے محل میں نہ تھے لہذا ان سے اموال کی خلاصی کرانا ضرور ہوا۔ بہر حال پہلی جزاء تو ثواب ہے اور جہاد کی دوسری جزاء غنیمت کا حصول۔ مگر چونکہ کتابت میں دو جہت سے اعناق ہے لہذا عوض کے ساتھ ملکیت سے خارج کرنا اور قبضے سے عوض کے بغیر خارج کر دینا ہے۔ لہذا آخرت کے عوض سے محروم رہیں گے ہاں دوسرا عوض یعنی ولا اپنے حال پر رہے گا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

**نوٹ:** الحمد للہ کہ اس مکتوب کا ترجمہ ۱۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۶ مارچ

۱۹۶۹ء بروز جمعرات شروع کیا گیا اور بتاریخ ۲۵ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۵

مارچ ۱۹۶۹ء ہفتہ و اتوار کی درمیانی شب میں ساڑھے بارہ بجے ختم ہوا۔



## مکتوب پنجم

## در تطبیق حدیث

المکاتب عدما یبقی علیہ من مکاتبتہ درہم رواہ ابو داؤد

## وحدیث

اذا صاب المکاتب حد و میراثا ورت بحساب عتق رواہ ابو داؤد

## بسم اللہ الرحمن الرحیم

بسم اللہ رب العالمین و صلوة و سلام علی رسول سیدنا محمد سید المرسلین علی الوصیاء و آلہم اجمعین  
 بعد حمد و صلوة بنده پیمان محمد قاسم خجست سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید احمد حسین  
 سلامه تعالی و ابقا و دو وصله الی ما تمنا و پس از سلام سنون و شوق مکتون می نمود  
 که خطوط چند از انطرف رسیدند بوجوه چند که کید و از ان از مکتوب علی محسوب حساب حکیم حساب  
 در غله دریافتی باشی از جواب انها مقصرا ندیم اکنون وقت فرصت دید و بنامند انهم  
 گرفته شستم تا سر حیه از عالم بالا فروریزند بزکامم گردانی که بر کنندن پنج شبهاست نشسته  
 شبهاست علما بجز انکه اول مبادی و تعداد مطالب کرده شود ممکن نیست نظر برین  
 حسابات قدیم درین نام هم اول بخشی چند گذارش میکنم بغور دیده اول بر صغیر  
 مصفا نقش یاد است و پس از ان بهر مطالب اصل مقصود منتظر بایشنت اولین سخن  
 که قابل گذارش است این است که علت و موجب ملک قبض است و پس از آنچه تمست ما  
 بنام بیج و شر او و همه و میراث زده اند از بیبیات بدایه و هم در حالهای نظریه الی  
 و نیزه چنانکه از تقریرات سابقه دریافتی سباب اتصال قبض اند از موجبات ملک موقوف  
 باو که قبض نام همان است که دیگران را بدست او برحق گنجایش او و نیزش نباشد و قبض  
 اوین دستگیر هم موجب ملک گردیدی اندر بی صورت قبضیکه بعضی حاصل کرده باشند

عوض در ملک حقیقه یا تکلیف وجودی و نمودی نبوده خیال ملک نبایدست که این خیال  
خام است و غلط چه این ملک از تفریعات قبضی است که بر معاوضه متفرع شد پس تا وقتیک  
معاوضه ملک تحقق نشد و ملک چه باریا که تحقق پذیرد و میدانی که معاوضه اضافتی است  
از مضافات که تحقق حاشیتین وجودش محال و وجود حقیقی خود همین است که عاقد ثامن  
بدست دارد اما وجود حکمی اشایی هنوز نغمیده باشی ان این است که در عالم موجود باشد  
و بابت تحصیلش همه فراهم بدین سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد ان گزار  
عروضین یا از احد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا بابت تحصیل ان همه مفقودان وقت  
توان گفت که معاوضه او وجودی است حقیقی یا حکمی از نجاست آنکه در سلم وجود سلم فی در  
بازار با شرط کرده اند و نهی بیع مالین عندک و بیع معدوم نیز سببی بر همین است اگر فرق است  
همین قدر است که در سلم قبض موهل خواسته اند بالفعل عدم سلم فی بدست با بیع مفسر تفریق  
و اینجا قبض موهل مطلوب است اگر بالفعل بدست با بیع نیست تسلیم از کجا خواهد کرد پس اگر  
شخصی بوجه عقد معاوضه چیزی را قبض شد و عوض ثانی را هنوز ندهد و وجود است نمود  
باید اما بابت استمالش همه مفقودان قبض را موجب ملک نباید پذیرد بلکه ان  
عقد را باطل یا ناقص باید نگاشت اگر عوض دیگر از ذوات اقیم است بیع باطل است  
و نه ناقص که احد العوضین را نه وجود حقیقی است حکمی اگر در خارج معدوم است دعویم بدی  
است و اگر در خارج موجود است اما در احاطه ملک قدیمت تا هم همان کس در کاسه جوید  
الملک همان است که با هم ملوکات یکدیگر را بستانند و اینجا وجود ملک حقیقی خود ظاهر  
که نیست باقی ماند حکمی بریده عقل اگر نیکند در انهم نشانی نیست شرح این سعمی این است  
که بسیار ذوات اقیم سماع بی نظیرو بی مثل میباشد نظیرین هر کرا بدست افتد غیر از وجود  
نیه شده حامل گردن سازد بی ضرورت از خود جدا کنند اندر نصورت هر کرا بدست  
چو امید که بدست توان آورد ان شلیات را چندان قدر و قیمت نباشد که برالتجار و دیگران

هرگز من کنند دوست بکشند هر جا بکثرت موجودی باشد در عالم اگر موجود است باز  
 توان آورد پس اگر حساب تحصل آن فراهم اند چه اندیشه وجود حساب تحصیل نماید  
 خود وجود دوست اندر صورت اگر تعیین قدر و در و دیگران بطوری کرده اند که  
 اندیشه نزاع از میان برخاسته معادله صحیح خواهد شد با محله جا یک مایه مقصود  
 وسیع باشد کار سهل است این شخص اگر بهیمه شخصی دیگر کار میتوان کرد و جا یک نوز  
 شخص مطلوب وسیع باشد آنچه توان کرد که شخص تعدد نداند از این فو در دانسته  
 بفرود یار او نیز سخن دوم این است که قبضه مکرر علی الاطلاق موجب نیست اما بقدر  
 مسلم که هر چیزی را قبل دگر است ملک را نیز هر چیز را تا بر چیزی باید که بوجه منافع معلوم  
 بخود کند و برود خود مل گرداند پس هر چه سرمایه بسیار داشته باشد آنرا مال نامند  
 ایگو نیم که اگر احدی بمؤمنین مال نیست ملک هم بدان جانب نیست و چون ملک نیست  
 ساحتش ملک نیز محقق نتوان شد و اینجاست که بیع مبیته و دم و خمر و خمر را بیع باطل  
 آورد و آنچه یکی از عاقلین خراف معلوم مقصود است بجا پیشتر از بیعت معانیه  
 کتب نیز که یکی از بیعت است همین وجه موجود شد تا با بیعت مسافه را تخریب است  
 بران چه رسد و آنکه در حق کتابی بیع میقسم شیء را با جزو داشته اند و همیشه دگر است  
 این شیء در حق کفار مال است و در بقدر میدانی که حرجی نیست چه ممکن است که چیزی به  
 نوعی یا صنقی با فاع بود و بهر نوعی یا صنقی دیگر مضر آب که هر بر قطره اش بر میان آب  
 حیات است اگر مسکن نبی آدم و حیوانات صحرائی گردانند ساکن موات باشد غنای  
 فاش شود مواد که روح افزای جانوران صحرائی است و غذا روحانی آنها اگر تبطلن پایا  
 و غیره جانوران دریایی را در بند کمتر از سموم جا بجا با باشد با آب و موار هم بگر که یک تو  
 آب و موار بهر کینوح یا یک منف اگر مفید است بر دیگر مضر آب شور بسیار و مایه شورا  
 اگر مبارک است ما بیان مدیا و شیرین با بنگر که چند زبان دارد و همچنین بر عکس با بدیندشت

چون قیسه نافع در مضار است چنان است ممکن است که چیزی بهر منفی مال باشد و بهر منفی مال نباشد بلکه وبال باشد باز چون غور بجار بودیم اینجا نیز همین انداز یا تقسیم تفصیل این اعمال اینک ایمان را از صفائی قوت علییه و سستی قوت عملیه ناگزیر است چه علم از مساوی آن اذعان است که ایش ایمان است و عمل از مقتضیات آن نظر برین بر چیز که منفی این دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواهد داشت نافع و مال بودنش کجا همچنین حیا ر شعبه عظیمه است از ان حسن اخلاق و طهارت باطن که انشراح است از اثار احوال و عبادت حیا ر شعبه من الايمان ولو لموس ولو لموس لا نجس برین دعای شایسته و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی درین دعوی نیز ایمان برین وجه مخالفت و مناقضت این صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی که از جسم تاراج عبادت است پنهانی در بی است و جدانی چنانکه از انظر با نظرف سدا احکام و تار مازل میشوند و موجب و عمل بگیرند از نظرف نیز مردم معمولی جدا بر گاد بالار روح میرسد از ره عواس و قواردر که در خزانه علم هر دم معلومات تازه فراموشی آیند و از ره قوارخا از فایه و قابضه و آخذه و غیره هر ساعت معلومات نوبت از آثار و کیفیات بدرگاه قوت علاییه مجتمع میشوند و چنانکه در جانب علم معلومات مذکوره موجب تعلق علم معلومات دیگر میشوند اینظرف هر اثری و کیفیت با علت صد و عمل تازه میشود عوض تغذیه داد و دید را در علم و عمل که در عنصر روحانی است تا شیری است نمایان چنانچه بعضی از ان بر بی است منجمله لذت و سرور و انبغات قوار و شهبوانی و غیره مرکب برای همین مشاهده میکنند پس هر غذائی که مورث خلاق برایش با حیا و طهارت را نمالند و بدو حتی مزاج ایمانی همان حکم سم دارد و مگر چون بشا به اجسام خاصه با خلاق نوبه بی می بزم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنین و چنان تصور کنیم و اگر شکل خنزیری و گلی و حاری مشاهده کنیم عادات و اخلاق چنین و چنان دانیم بواسطه این



ابتدای و یا صمیم که امین این جسام و آن خلاق علاقه علییه و معلولیت است انظاف  
 یت باشد و این طرف معلولیت با برعکس آنکه هر دو را برگاه علیتی روی نیز باشد چه  
 ازین علاقه مانا گزیر است مگر چون تولد جسم بشهادت اعادیت و هم بگنیم بابت اول  
 است و نفخ روح پس از آن انقضاء تحقق شد که اگر خود روح معلول جسم نیست، باری که  
 هم چه کم که در جسم همچو آئینه نشین که قوت بذب شمع محرقه دارد قوت جذب ارواح  
 ماده که عبارت از نشر خلاق خاصه باشد بنهاده اند فرض علت فاعلی اگر نسبت  
 است قابل ضرورت است اگر چه نظر بکون خالق که بر سبب زینا بمتنزه مسیات نیست  
 در بر ما اتصال تعلق است الفرض تغذیه و او و به و مجاورت و معاجبت را تا شکر  
 است در ارواح و تغذیه محوره صورت اخلاق بر اند یا منزل مناسکی قوت علمیه است  
 منزل حسی قوت عملیه مثل منفردات یا منزل الشراح و نورانیت که از معلومات پاکیزه  
 یا شود مثل تغذیه نجبه و پاک و هم اعدا یا منفسد اخلاق حمیده که نتیجه علم صحیح و  
 استقیم بود مثل گوشت و زندگان یا خود منفسد مزاج و سرزایه زندگانی مثل مسیات  
 در بینا اهل ایمان انقسم تغذیه مضر باشند نافع پس لیت که مدارش بر منافع بود  
 شد آری در حق کفار چه منفردی نیست چه باعتبار ظاهر منافع چند درجه و از اغوش و  
 باعتبار باطن اگر منفردی مستور بود باعتبار ماسا رنده مبادی یا اما ایمان بود آن نوز  
 بیشتر نصیب عدا شد نظر برین در حق اوشان اگر اهل قرارد بند چه هر چه مستی طور  
 پذیر می در حق یکی نافع بود و در حق دیگران احتمال نفع ندیست باشد قبضه بران در حق  
 صاحب ملک باید بدیست مراضیا به آن بدگین نخواهد بود چه در حق بدگین یا  
 است و ملک اوشان بدان تعلق پذیرد و باوری عوض منزه ملک با ملک تعلق شود  
 رقیب میوم و دیگر تحقق ملک است بلزم صحت بیم و شرانیت میدانی که نمودند از برین  
 بدیم محرم ضرر خود تحقق ملک اهل خود از الفاظ بدیست بودیست دریم حیرت که اعدا

ظهور نما یا بیزوال ملک و رکی است و در مجموع صور تحقق حریت بیزوال ملک با بیع متوازن گشت  
 و نه دلار و غیره همه را حج بسوی او باشد تا چار بیزوال ملک مشتری گفته شود چهارم اینکه  
 تحقق ملک ضرورتیست که ملک قدرت بر تسلیم چنان بود که موجبات بطلان بیع  
 بیع را گنجایش مداخلت نبود اگر چه بیع متعین و متمایز و موجود بود یعنی که چون بیع  
 متعین است و با ضرورت ملک صاحبانه مگر چون تسلیم آن متمایز موجبات بطلان  
 قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود پنجم اینکه چنانکه قبل از دو طرفین با صافت عقد تحقق  
 نتوان شد بعد زوال و انعدام یکی یا هر دو نیز عقد منحل شود وقت انقراض  
 چون مشتری خالی دست ماند و بیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود از بخاری  
 مسلم در مشکوٰۃ شریف وارد است ایما ریل فلس فوجد ریل رجبیه فواجق به غیره  
 او کما قال نجدیث را بر عاریه و مغضوبات فرود آوردن صحیح مخالف ساق است  
 در تحقیق معیر و مخصوصی که امم خفا بود که با متطور آگاه فرود آمدنی محل این حدیث  
 همین شاهد بیعت باقی ماند اینک اندرین صورت می باید که غنما و دیگر شریک و سهم  
 با بیع در بیع موجود نباشند امام ابوحنیفه بکدام حجت مخالفت حدیث کردند جویش  
 این است که لفظ احق خود بر تحقق حقوق و گیران دلالت دارد و در بیع فعل تفضیل  
 را چنان کردن دشوار است و از آن تکلف که فعل تفضیل را معنی فاعل گیرند این  
 بهتر است که مخاطب این کلام غنما را قرار دهند و این حکم را حکم تجابی دارند و وجه  
 و وجوب و تحقق حقوق ایشان باشد و وجه تجابی بیک مال گیران نفاشد و بلکه  
 گردید بدین سبب عوض این که قیمت باشد بینه مشتری لازم شد و بتوسط قیمت حقوق  
 ایشان نزول کرده مال موجود تعلق گرفت مگر همین طور حق صاحبان نیز از قیمت  
 نزول کرده مال موجود آویخت و خواهی داشت انشاء الله که در ملک تجزی نیست  
 بدین سبب ملک شرکاء محیط مال موجود بود همین طور احاطه ملک صاحب مال را تصرف

این مورد مگر دانی که در قیمت باز اصل مال آمدن اقاله باشد در اقاله زیاده ازین چه باشد  
 می از آنجا که اقاله در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگران نباشد و این را هم  
 بقدر صورت افلاس زود امر چار و قیمت یا مال موجود همه از آن صاحب مال گویند  
 حدیث را بنظر خود گذارند یا گویند که صاحب مال هم اسوة للغير بود همچو دیگر اصل حقوق  
 بقدر حق شریک سهمیم اگر اول است بنا برین ازین چه کم که در یون را اکنون اختیار آن خود  
 نداده اضطراب هیچ آن مال را لازم آمد و همچنان بیستم بیوع را اول همین حدیث مانده باشد  
 و م نظر او دیگر نشاء الله خواهی شنید مگر در صورتیکه تنها صاحب مال غریب او بود کسی دیگر  
 را هم حالش نبود الوقت بخیر اینک با انفساخ عقد قائل شوند چاره نیست و اگر غیر سهم  
 نیز است تسلیم عقد ثانی بهمان قیمت ضروری است و اگر اینهم نمونید بلکه عقد ثانی  
 قیمت مناسبید باشد آنجا که کسی پیشی قیمت فایده بخشند و نه عقد ثانی بگفتن بیع  
 بیستم پنجمین تکلفات زیاده از بیع بوده سری چه باشد غرض را بهر طور گویا است  
 نمره این مقدمه انشاء الله در آخر کلام خواهی دریافت ششم اینکه در بعضی مواضع بیع  
 هم بیع متحقق شود و ادا قیمت بدمه مشتری چاره چاره لازم آید اگر ادا نمودن بیع  
 حدیث متحقق بعضی را یاد کن که با عتاق حصه خود قیمت حصه دیگران بدمه خود لازم آید  
 باین لزوم با بضرورت تحقق بیع قبیل عتاق قائل شدن لازم است تا مال بدل مندر  
 بر روی یک ملک که مجتمع نشود بیستم اینکه بعضی چیزی دیگر است و بجا و اگر اهره چیز دیگر  
 است بسا اوقات بجا و اگر اهره متحقق شود و بعضی نتوان گفت و نه به ثبوت ملک غیر  
 دان کرد و بجا و اگر اهره در احوار هم باشد و بعضی فقط در اقرار باشد غیر با اینهم گویم  
 اگر افران را در قلعه محصور کرده از آب و نه تنگ گردانیم هنوز ملک متولان گفت که  
 حراز متحقق نشد و بعضی نقش صورت نیانت ممکن است که در روز و قلعه کشاده بگریزند  
 حال سباب زن و فرزند را هم بر او بزند دنیا پنجم بسا اوقات همین سان باشد لیکن درین

شک نیست که اگر محقق شد و بجا بود آدم پس اگر بهر کاری یا بهر مالی بر کسی گناه  
 کرده را متنبوسن نتوان پذیرفت تا بشرط قابلیت ملک ملوک پذیرند و زیاده تر ازین که  
 شرح این امر مطلبی بشنو که قبض بر چیزی دست آوردنش باشد خواه حقیقت باشد  
 یا آنچه در شایاه صغیره که ساحت دست ما محیط او توان شد می باشد یا بلکه یعنی  
 دستکاری ما در آن توان کرد مثلاً اسکان و جانوران و بنی آدم اگر پیش ما بطوری  
 که مکان ما بنا کنیم یا سبندیم توانیم ساخت و جانوران را قطع و قتل و زجر و از جای  
 بجای برون توانیم انوقت صدق قبض متحقق شد اگر مانعی و مزاحمی نیست  
 قبض ما که نه باشد و نه قبض غصب یا ودیعت و غیره با بحجاب قبض نام این کیفیت است  
 که بقرت معلوم متحقق شود خواه این قرب خود یا قبض امیر اید نبات خود یا بواسطه  
 توابع و خلفا و بطرف او منسوب باشد باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف او  
 یا قتل دشان قاصح مکان این تصرفات نیست بلکه خود صحیح آن است در نزد  
 چه معنی داشتی و در اگر اه تقسیم قرب احاطه تصرف ضرورتیست ششم اینکه بعضی  
 مساوی بعضی افعال مستوجب بعضی اعمال باشند مگر بوجه خفائی که در ثبوت آنها با  
 بوجه صغیر نسبت بعضی اعمال افعال ثابت و متحقق انگارند و نسبت بعضی دیگر  
 و غیر ثابت نظیر این کلید در احادیث قصه سازعت و مخالفت حضرت سعد بن  
 رضی الله عنه و عبید بن زحره است در این ولیده زحره چه علق نطقه کسی متلف  
 نسبت له باوست اگر چه میراث و دیگر منافع بوجه حرمت در زنا از و باز دارند لکن  
 انتساب اقصی ازین قدر غلط نتوان شد چون ثبوت کامل نبود و این طرف را آنچه  
 است که طابع سلیم یا در غیبت کنند و محبت باشد دعوی حضرت سعد بن وقاص  
 استحقاق فرانس نشد حضرت رسول کرم صلی الله علیه و سلم فرمودند الولد للفراش  
 نظر متناهیست علیه بعینه این بر قاص نسبت حضرت سوده رضی الله عنها را نشان

آنچه منتهی بسوده بحر منقرینه فراسخ مثبت است نسبت بسوده مبرز بار و بی حجابی حضرت  
 سوده مفید نگردد و قرینه شایسته ظاهری اگر چه موجب تبعیض از حجابی گردد مگر در ارفع  
 حقوق نسبی آسیرات و غیره نشد و همچنین شهادت عدل واحد باره ثبوت حق اگر  
 مفید نیست اینهم نیست که بوجه عدم اثبات حق از پایه اعتبار ساقط شود و عدالت بعد  
 بفسق و فجور شمرده شود و در فروع مسدود شود است که در حق مال خود زنده باشد و در حق  
 دیگران مرده باشد و خیال موت بمرات برزخ و مال دیگر اموات با خیال حیات بمرات با  
 زنده نیم یکدست حقایق ممکنه که بیات حاصل از اقتران وجود و عدم باشند از قبام که بی  
 نه کم در نه لازم بود که بیات و شکال منقسم شود بر اقسام خود صادق آمدی چه چو  
 منقسم در اقسام و اطلاق آن بر قبام خود ضروری است و میدانی که در بیات و شکال  
 خیال بین امر خیال محال است میدانی که شکال هندسی مثلث در مربع و مخمس و غیره  
 اگرستی است حاصل باقران خط و معلوم که باقران وجود سطح معلوم و اعداد آن  
 پیدا میشوند و آن نیستند که تقسیم کرده مثلث او مربع و مخمس برابرند و آنچه در یاد نظر  
 خلاف این معری نظریه آید از تخطیط اطلاقات عرفی است این تقسیم که می بینی بر سطح  
 معلوم واقع میشود نه بر آن بیات و کلام ما در بیات است نه در بیات و معرفتات  
 بیات آن معلوم غیر عرفی آن نیست که بر سطح مذکوره عارض میشود و حقیقت آن  
 بر خط و سلاقیه سپنج نیست در جور آن نیست که منقسم شود و قبام منبام خود از زیر پرش  
 برآید چون حال حقایق ممکنه نیز همچنین است آنها را نیز قابل قسمت نباید و نیست زیرا  
 اگر شرح سطحی بشود و خود پیشتر بار اثبات کرده که وجود عدم از حقایق مذکوره بر کران است  
 و در ضرورت و امتناع برود از ذاتیات آنها بردی چه اشی از مثبت مثبت مجوز مرده  
 میدانی که محل وجود و ضروری است که محل علی است و محل وجود بعد منقسم که  
 در حقیقت است با اینهمه جنس که مانع از نام است در همه انواع و نوع که داده افراد است و همه

افراد و اشخاص مشترک است. اما به الامتیاز اگر باشد فصل باشد یا شخص پس اختلاف جمیع  
 لاجرم ثمر فصل و شخص باشد و در مرتبه جنس و نوع همه انواع را فرا و متحد باشد و  
 برین حیوان از حقیقت انسانی که ممتاز از فرس و غیره انواع است و انسان از حقیقت  
 زید که ممتاز از حقیقت عمر و بکر است خارج بود و همچنین تا وجود که مقسم همه انواع و اجناس  
 است و همه نسبت او فصل قیاس کن و این دخول مشهور قاضی دعوی مانیت بر یک  
 اصطلاحی داده ایم مثل مشهور است لا مشاحه فی الاصطلاحات حقیقت یعنی ما  
 الامتیاز چنین است که ما گفتیم چون مکان مقابل وجوب امتناع افتاده لاجرم در  
 عدم را از حقیقتش خارج باید انگاشت و نه از تقابل است باید شست و هم اینکه  
 از اضافیات است چه کیطرفش مالکی ضرورت و کیطرفش ملوک و اوصاف اشتراکی  
 اضافیه قابل تقسیم نباشد آری و صاف انضمامیه گویند خود مورد قسمت نباشند  
 اما تقسیم مقسم و انقسام آن منقسم شوند آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش هم با تقسیم  
 منقسم شود اما فوقیت و تحتیه و غیره اوصاف اضافیه ازین انقسام آب منقسم نشوند  
 پس اگر آب زیر سقی بود و نصف آب از او اند گرفته باوند دیگر اندازند و برودن برود  
 تمام تحتیت سابقه همانطور که تماماً نصف باقی منتسب شود و نصفیکه برودن برود  
 محرمی از وصف تحتیت برودن آید الغرض اگر تغییر بی جانب موصوف پدیدار آید  
 اضافیه اشتراکیه جانسان بحال خود باشند و اوصاف انضمامیه از تغیر لاحق موصوف  
 تغیر شوند از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حال حرارت منتقل گردد و  
 باره اوصاف انضمامیه مشابیه زبان و زمانیات عینی حرکات اند که بانتقال و حرکت  
 عینی زمانه منظوف عینی حرکات منتقل و متحرک شود و اوصاف اشتراکیه مشابیه مکان  
 مکانیات که بانتقال منظوف طرف از جایی بجای نرود و سرورین سخن این است  
 که حقیقت اوصاف انضمامیه اوصاف حال قایم اند و اوصاف اشتراکیه اوصاف کل

در مقام سرتیبه باشد موصوف حال و قائم و زود مرتبه فوقیت و تحتیت اولاً با لذات بعد بخاطر  
 انی صفت خیر سقف و فرش زمین و آسمان است از صفت سقف و غیره و از جهت  
 انتقال آن حرکت و انتقال اوصاف و از تغییر آن تغییر اوصاف لازم آید و پنجم از چیز فرش  
 و غیره بعد مجرد است از سطح حاوی که آن خود در تغییر حرکت تابع حاوی است و بدین سبب  
 توان گفت که این قسم اوصاف از اوصاف ذاتیه یا لازم وجود است لیکن با این قسم  
 باید بدوشت که بعد مذکور را نیز موصوف این اوصاف بحیثیت ذات نتوان گفت بلکه  
 این قسم اوصاف توسط سببیتی که چیز را حاوی باشد ماقی میشود و مفادش بعد تجرید نظر  
 سطح حاوی می بر آید اگر فرق است همین قدر است که دیگران جسم را حاوی گویند و مکان  
 جسم حاوی را اصل حاوی دانیم که احتواء و حاو که مراد از ظرفیت است صفت مکان  
 باشد همین گوید و بی این نظر صفت کسب هم معلوم شود چون عدم انقسام حقایق ممکن  
 و اوصاف استزاعیه اضافیه بوضع پیوست اینهم وضع شده باشد که موصوفات اوصاف  
 استزاعیه اضافیه اگر اقسام پاکل کنند باشد لاجرم همه وصف همه موصوف منتسب  
 زمین صورت اگر چیزی این قسم باعتبار این مختلفین موصوف اوصاف متعاضد باشد  
 مثل فوقیت و تحتیت چنانکه با اعتبار زمین فوقیم و باعتبار آسمان تحت برود وصف  
 تا با همه انصوف لاحق شود این نیست که یک یک نصف و دیگری یک نصف چیز  
 از شایده احوال خویش خود ظاهر است که اگر فوقیم همه تن فوقیم و اگر تحتیم همه تن تحت  
 حاجت زیاد و قلم فرسائی نیست الغرض که موصوف بهر هزار قضیه موضوع توان شد  
 و همچنین یک محمول بهر هزار قضیه محمول توان شد و عدت موضوع ماقع تعدد محمول نیست  
 و عدت محمول مانع تعدد موضوع فی مخرجین در یک قضیه زیاد از یک نسبت باشد  
 چنانچه بیسی است و اگر گدای فلکی کج طبع را بدل آید که قضیه کلیه یک قضیه باشد و باز  
 بعد از او موضوع نسب متعدد از جهان یک نسبت زاید اگر در آن قضیه زیاد از یک نسبت

نباشد این تعدد نسبت را وجهی نیست و اگر نسبت متعدد در آن کلیه بودند و عملی است  
 نسبت سراسر غلط باشد در جوابش اگر چه امثال ستم عرض را میسر شد که گوید نمی پذیریم که قضیه  
 کلیه چنانکه بظاهر واحد است همچنان بالمعنی هم واحد است و عبرت للمعانی مگر آنکه جواب است  
 این است که موصوف باوصاف اضافیه اشتراعیه یا کل و بیانات باشد نه ذر و نسبت  
 ورنه لازم آید که انقسام موصوف منقسم شود که اتفاقاً را جز تبعیه موصوف چاره دیگر است  
 انقضی لازم است که وصف تابع موصوف باشد اگر اودا واحد است اینهم واحد باشد و اگر  
 او متحد و منقسم است اینهم متحد و منقسم باشد و نه موصوف گفتن و دعوی اتفاق غلط  
 باشد آری اگر مورد اوصاف اضافیه اشتراعیه فقط یا کل باشد و محل اوصاف  
 بنحویه فقط ذر و نسبت که در اخوش یا کل بدست باشد قصه جمعیت اوصاف و جمعیت  
 موصوفات همه صحیح گردد چه ذر و نسبت که همانا کلی طبعی است قابل انقسام است صمم  
 متباینه کثیره که در افراد باشد نمره همین انقسام است پس می باید که اوصاف این قسم  
 موصوفات بالتبع منقسم شوند و یا کل را دانی که ازین قسم کثرت احسنه مکرر انقاسی بر  
 داشته اند اوصافش نیز ازین قسم تکثر و تعدد بهره ندارند آری مکرری است دیگر که انرا  
 باصطلاح خود به کثرت لفظی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوه تعبیر کنیم ان نسبت تعدد  
 را باید در ظاهرش پس اگر چیزی واحد در ظاهر کثیره منطبع شود این تعدد یکدیگر کثرت  
 انطباعات بنام اوزده اند تعددی دیگر باشد انقسم تعدد در جزئیات هم باشد کل  
 من و تو در آن واحد بائینها کثیره منطبع توان شد بلکه سوا در جزئیات در چیزی دیگر بود  
 این کثرت خود دلیل است که اینجا گنجایش تکثر انقاسی نیست و نه ما آنش در کار باشد  
 چه مکرر و تکثر لفظی مورد تکثر انقاسی هم بود لازم آید که اوصاف اشتراعیه ضمیمه  
 انقسام موصوف منقسم شوند و نه قصه تصاف غلط باشد چنانچه شنیدی مگر مقابل کل  
 طبعی مشارالیه که جزئی باشد ان در است آن حصه غیر قابل انقسم است که جواب کلی طبعی



جزو التجزی باشد و این جزئیت که از اوصاف بیاض و سفید است این در گرت  
 لمر از آنجا که سوار وجود مطلق همه سدید کی ضرورت است که بهتر آن در جزو عدم پیدا شود  
 در ادم از پیست و بیاض همین است از زیر تا بالا سوار وجود مطلق همه در اغوش یک  
 باشد اما چون بالا از وجود مطلق مفهومی تحقیق بمصداق نیست نتوان گفت که وجود  
 مطلق نیز محدود است زیرا که از تحدیدش لازم آید که بالایش مفهومی و مصداقی است  
 درباره ازان تراشیده و نامش وجود نبوده اند و این عموم مفهوم از وجود که در بود  
 فاجح درین دعوی است جوابش خود گفته ام خصم از مصداق تحقیق احتراز از همین  
 هم مفهومات مصنوعه عقل انشراح پیشه و در هم منفرض است چه درین عموم تحکم بجا  
 فیه عموم حقیقی نیست آن این است که چیزی موجود در همه افراد ساری باشد پس  
 و در غیر اینند که آن کدام موجود است که در وجود عدم محبت است که در باشد بجای  
 مطلق وجود مطلق است باقی جمله حقایق و مفهومات ازین طلاق بی بهره اند اگر باقی  
 خالی چند عام اند باعتبار حقیقی اگر خاص هم باشند باقی است که درین چنین بیاض  
 عموم آنها تا آن پیست و تحدید باشد و عموم آنها در پیست محدود و قید قطع نظر  
 در که کند پس از استماع این تقریر بسیار بگذشته است معنی اینکه اوصاف انشراحیه خاصه  
 اوصاف محل و مقامند که در بعضی پیست یکبار نیز منحل شده باشد باقی از هر دو  
 هست واضح است اکنون میگویم که در اغوش پیست که کور که جز پیستش خوب نیست  
 ای ماهی کلان باشد گاهی خود و نبات خوردی تا با این است از نفس تمام قبول  
 چندین گروه پیست جوئی نادر هم جزئی است از آن طرف که پیست جوئی باشد که  
 غیر اطلاق در نظر ظاهر پستان و هم کلیت بکنند و ما این زبان اگر این اثر است  
 نیز یکی از آنها کلیت قرار دهند و نیز بهر چشم نمیرد چه از آنکه بعضی بکنند معنی اطلاق  
 در کل و کثیر را داشته اند و اکثر کلیت گویند نزد ما از همین قسم است زیرا که نظیر در صفی

گردانند با کبریت و عکس همان باشد که بود و اینجاست که تصویر مرد و زن بالا اگر بر کاغذی  
 که تا بکشد صورت همان باشد عرض این نکتہ اگر چه در مادی نظر لاحق بسبت باشد  
 اما نظر بازان معانی داشته باشد که صورت همان یک است و زن شناختن ذمی تصویر  
 در تصویر محال بود البتہ ذمی صورت متعدد شد و العاقل کفیه الا شامه ازین تقریر شایع  
 خفشی دیگر بدل کسی زائیده باشد و آن این است که صفات را بجز صفات فنج الدرجات  
 هم رسائی است اگر مورد آن همین بیات باشد بهر آن ذات پاک بسبت از کجا باید  
 آورد مگر آنکه بر سبب عقل می رود خود داشته باشد که ذات بحت از انصاف است و انصاف  
 در ادوار اتم و در ادوار است و چون نباشد ادغنی عن العالمین است و انصاف است  
 مضاف با مضاف الیه باید و هر کس ازین روی حنیاج سو و گردار و عرض و فرج  
 است اضافه است که از آثار ترکیب است تا بذات او تعالی چه یار که بر سبب زیاد و ازین  
 چه گویم و ازین قدر هم می ترسم مگر معادله با تعزیر است با دیگران چه کار اکنون وقت است  
 که از خلاصه مطلب گفته از نتیجه این تطویل طالع گمانه اینک کلی بر افراد خود صادق  
 می آید این از همان نکتہ انطباقی آن بسبت است که گرد کلی طبعی گردیده و بر هر چه از آن  
 جان خود شمار میکنند و از بالا بر می افتد کلی طبعی اگر چه در خارج موجود باشد چنانچه مختص  
 افراد در خارج نشانی از آن است مگر نه با معنی که همه آن در همه افراد است در تعدد و  
 تباین و اعلت از کجا آرنده با معنی که منحصر در افراد خارجی است و زن افراد متعدده  
 گنجایش نباشد بلکه صحن چند بقدر تعداد افراد در افراد باشد و بازم بموجب قاعده زاویه غیر  
 متناسبی است قیصر که با وجود تعدد در طرف از طرف ثالث غیر متناسبی باشد صحن متناسب  
 باقی باشد و ازین وجه گنجایش افراد غیر متناسبه با انسان باشد که بود اندر صورت  
 کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد و زن هم بهیچ در کلی و افراد او وحدت بود و  
 از افراد هم تباین بر خاستی چه مفاد عمل بموجب و اطلاق باشد وحدت است و این مکتب

که اعتبار کلی طبیعی وحدت باشد و باعتبار نسبت معنی کلی جنسی اختلاف، تباین بزرگوار  
که نسبت در غیر وجود از ضروریات کلی طبیعی است هر جا که اوست نسبت نیز بر دست و تا  
وجود مطلق نسبت ارساسی نیست پس چنانکه وجود باشد بر همان اطلاق باشد و آنچه  
که در انسان نوع گویند نیز در نوع غیر ان نسبت زیرا که نوعیت از عوامل مجموع صفت  
کلی طبیعی است چنانکه نقیصه باشد اطلاق انقسام القاب درست نبود آری  
اگر گویند که اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی جنسی معنی نسبت کلی طبیعی است روا باشد  
چه از آنرا از قلیل و کثیر بحدت نسبت از کمی صده که ماده و مظهر اوست در کمی نیاید با کمال  
چاره بخیر این نسبت که کثیر انقسامی اوصاف انضمامی است بر کلی طبیعی و اجزای آن در حد  
و کثیر انضمامی و اوصاف استزاعی آن فی الواقع نسبت و کلی جنسی متنزلات از گذار  
و از اینجا فهمیده باشی که اگر مجموع ماده و صورت را گیرند باز مرد و کثیر متمنع خواهد بود ماده  
مانع کثیر انضمامی بود و صورت مانع کثیر انضمامی باشد لیکن دانی که این اجتماع کلی  
نسبت انصاف یکی دیگر می تصورند اندر صورت این تعیین و بذات که اصل اتحاد در کمال  
و کجایش نامزد در نظر با یک بین نزهت نسبت فیما بین بود که اشاره بدان کردیم نظر بر  
فرد است که نسبت نسبت بعد از شرط امتناع آن از هر قسم که باشد اقرار کنیم و گوئیم  
که ذات خود نسبت نه قابل این است نه قابل آن و این قول مخالف آن نسبت است که نسبت  
اگر ارتباط است با بیاض پس در غنق معنون است نه معنون معنی بحیثیت مجموعی گرفته  
حد و تعلق یک نسبت بحیث مشرک حال بود هر اگر نسبت فیما بین بیاض بود چنانکه در صورت  
و عدت موضوع و محمول و در نسبت ضروری است همچنین از کثیر انضمامی موضوع و  
محمول کثیر انضمامی آن و از کثیر انضمامی یکی کثیر انضمامی میفرش ضرورت یعنی  
ماده نسبت موضوعی است اگر انقسام کنند با ضرورت نسبت بالائی بر اجزای هم نزل خواهد  
چون سبب یک سبب نسبت کثیر نمایان خواهد گردید هر طرف ثانی همانسان بر وحدت

خود باشد این نسبی و عدت یکطرفه دوستی کمتر جانب دیگر یعنی عدت را سرخورد  
 و عدت قاعده مخروبه ماند نظیر این اگر از طرفی که عدت است برکنند قطع نمایند باقی  
 همه اجزای شاکر و منقطع و منقطع گردد و این بدان ماند که ده کس چوبی را از یکطرف گرفت  
 طرف تائیش بزرگترین نصب کنند یا بدیوار کی چسبیده باشد و باز از آن جدا کنند چوب  
 بحساب همه گیرندگان جدا افتد جدا کنند. این یکس از ایشان باشد یا همه کسان  
 باشند یا کس دیگر اکنون وقت آن است که از نتیجه این تقریر پریشان هم آگاه شو  
 عزیز من چون این مقدمات ده گانه ممهید شد بدین که ملک بر ذلی اگر عارض شود  
 دفعه عارض شود این نیست که مثل سفیدی سیاهی و حرارت و برودت شمایا فسیا  
 مال را در گیرد البته اینچنین باشد که مالی گرفتند و باز مالی دیگر را بر تصرف آوردند  
 امثال کثیره را تجدید و در یک مالک شوند اما مال واحد و فیکه ملوک شود و دفعه واحد  
 ملوک شود و در جیش همان است که این وجه از اوصاف انتزاعی است و اوصاف  
 انتزاعی اضافی را تحبس کرده بنگر که همه را همین شان است اگر عارض شوند یک دفعه حاضر  
 شوند و اگر زایل شوند یک دفعه زایل شوند و وقت تحسیت و وقت غلبت همه همین  
 حال است و سرش همین است که این اوصاف قابل تقسام نبودند و از اینجا است که  
 پس از عرض یک ملک گنجایش عرض مثل او ملک دیگر نبود اگر باشد علی بالاتر از آن  
 یا کمتر از آن بود شاکل باری ملک رسول صلی الله علیه و سلم که اطلاق دیگر است  
 فلال ملک باری صل محمد و ملک نبوی صلی الله علیه و سلم اند ملک او تعالی و نبی او  
 صلی الله علیه و سلم ملک دیگران و ملک گیران ملک او تعالی و ملک رسول صلی الله  
 علیه و سلم مجتمع است آری این امر ممکن است که ده کس کم دریا دو بیک دفعه بر مالی دست  
 اندازند چنانچه در غنیمت باشد لیکن اندرین صورت مجموعه همه زور را موجب ملک بود  
 نه هر زور میدانی که اندرین انتساب ملک بکل عمومی بود نه کل افرادی یا کمتر از آن

اول: در مقرر ملک مدینه کمتر پس از موت مورث آن خود ظاهر است که اینجه قائم مقامان  
 یک ملک اینجه مخفیترین شترین متحد را که از یک باغ بجزند قائم مقام آن یک دان و از آنجا  
 که دانستند که اوصاف اشتراعیه را دست بر آن محل و مقام و سمیت آن است نه عال قائم  
 اگر محل و مقام بجای خود است اوصاف مذکور در نیز بحال خود باشند حال و قائم و صد  
 اند و اکثر بر عیار آید خود نمیده باشی اگر سگی زیر سائبانی بر فرشی باشد او را بر او زد  
 بجایش سنگ بگیرند محنت و فوقیت باعتبار فرش و سائبان همان باشد اگر چه محض  
 در است و همچنین اگر فرش مذکور را از زیر سنگ چنان بکشند که سنگ را از چیز خود حرکتی  
 باقی نشود و فرشی دیگر زیاد بسترانند یا سائبان را از بالا یکسو نهاده سائبانی دیگر بستر  
 نه فوقیت سائبان و تحقیق فرش همان است که بود همچنین اگر سائبان و فرش اول  
 با پارچه عرض و طویل بود و سائبان و فرش ثانی را از پارچه چندی ساخته بان بقدر  
 مانده باشد یا بر عکس تمام اوصاف معلومه بوجه بقا و چیز و محل بحال خود همچنان باشند  
 بود چون وجه این بقا و اوصاف همان است که اوصاف اشتراعیه عینی منافیه را بط  
 مل و مقام است نه بجز اوصاف انضمامیه بحال و قائم و ملک نیز زمین قاعده ملحوظ خاطر  
 در وقت از تبدیل مکان ملک متبدل نشود آری تبدیل مرایا و مظاهر موجب غلط کارها  
 بشود و همچنین در تعدد مکان که در صورت میراث داشتند اکثر از واحد متخیل است ملک  
 خود بیشتر در مقام واحد قائم نیز واحد بود و اکنون مقام واحد است اما قائمان چند هم  
 است هم در پر کرده اند و وقت تقسیم باعتبار منزل و کثیر انضمامی است ملک بهر قائم  
 مانده در وقت تصد و اگر گوی است پس اگر یکی از مالکان طرف ثانی نسبت و اضافت ملک را  
 بانب و توجه است از ملوک بر وارد یا گوئیم ملوک را از محل ملوکیه برافزاید نسبت ملک را  
 بلند یا محلیت را بر هم زند بهر طریقی خواهی بود و انطرف ملوک قابل منزل افراد  
 شتر انضمامی آن در افراد و اجزای آن نبود لایم محل ملوک عالی از نسبت ملک

همه مالکان شود چنانچه بویا است چون در مالکیت و ملکیت بنی آدم نسبت بنی آدم  
تصدیق است از عتق شرکی از شرکاء عتق جمله حصص لازم آید چه تعدد حصص بود واقع بجا  
قان محل ملکیت بود محل ملکیت زیرا که قایم محل ملکیت چنان واحد است که در همه تعدد  
هم در آن بجا است و همین است تقسیم نتوان کرد اکنون دو شبهه قابل لحاظ باقی است یکی  
این چه حکم است که از احتمال فاسد چشم پوشیده میرود و اگر کسی گوید که در عتق یک حصه  
از حصص چند مالک حصه مذکور از آن مقام منحیز و نه طرف نسبت را از مملوک جدا میسازد  
و نه نسبت را می شکند و نه مقام مالکیت یا ملکیت را بر هم میزند و نه مملوک را از مقامش براند  
جوابش چه باشد دیگر اینکه عدم القسام منحصر در اقسامیت می و بیرو حاکم نیز قابل  
نیاشد مابداً امتیاز چیست که این حکم مخصوص به برقیق ماند و قاری می و بیرو حاکم مطلقاً  
جواب اول این است که قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات باقی است  
چنانکه احتمالات باقیه با هم مستلزم یکدیگر اند اگر فرق است همین تقدیر است که در احتمالات  
مذکوره ثبوت عتق جمله حصص بیسی می نماید و در احتمال فاسد یکبار استلزام عتق بجا  
حصص بیسی نمی آید شرح این محال برز خفصار این است که حقیقت مقام چنانکه در این  
بمان پیات و بیساکل است که فکر نشد و میدانی که سبب را در وجود خود زنی بارش  
خارجی از ذومیت چاره نیست مگر آن ذومیت گاهی از اقسام قوایل باشد که  
از اقسام مقبول که از اقسام قوایل است و باز او را در خارج ثباتی و تحقق باشد چنانکه  
و انتقال و تغییر را نه پذیرد و انجامی توان گفت که قیام از آن مقام موجب زوال  
است از خود نه علت بطلان و لکن لازم آن مقام و اگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام  
قوایل است مگر در معرض تحوّل است قیام از آن مقام موجب بطلان و انقراض است  
باشد اهل اشک این قسام عرض کرده به نتیجه این تمهید مطلع خواهیم کرد باطن سبوغ  
آورد و ذومیت است مگر قابل قابل تحوّل و بیاری می بعد فالی بشرطیکه بعد از وجود

و خارج یا بر وجهی است که از قسام قابل غیر متحرک و اجزای زمانه نیز از قسام قابل است  
و متحرک باقی آب و غیره شیار که در آوند ما باشند ذومیت است لکن از قسام مقبول که چون  
بشمارد و قابل قاراندات غیر متحرک یعنی مکان و غیر قاراندات متحرک یعنی زمان انفعال  
اجزای خود پیدا می که ممکن نیست اگر بالفرض یک جز را بعد دوم یا خارج از مقام تصور  
می باید که همه را بعد دوم یا خارج تصور کنی زیرا که یکی را بدگیری از اجزای تقسیم چنان گرد  
نماند که بکشاید و تا در پوداها چنان که زو نیست که کسب باقی مانده مقبول و قابل  
متحرک قاراندات مثل آوند ما و غیره درین قسم انفعال جزا یکی از دیگری خود مشهور  
است و اینهمه متیقن که بخروج جزوی از اجزای است اجماعی از وجود بعدم رود و از  
تحقق بطلان منقلب شود شکل انسانی در دیگر اشکال است که از انضمام یک جز یا  
انفعال آن است اول با تکلیف سر بعدم نپدید و رخت بطلان کشد و چون نکشد که تحقق  
و بطلان آن همه سو قوف بر تحقق و بطلان ماده معین است غرض تحقق و بطلان اشکال  
از تحقق و بطلان ماده چاره نیست بتحقیق آن و نفعه واحده تحقق شود و بطلان  
هم از اجزای ماده واحده منحصرم گردد ازین تحقق و بطلان نفسی که صریح بر توقف  
نموده و ولایت و از خود پی برده باشی که حال مالکیت بنی آدم و ملکیت او نشان است  
چون مالک و ملک در سر و رض مقام مالکیت و ملکیت هستند از اقسام مقبول اند نه از  
اقسام قابل و نه مقبول بهریشان می بایست و باز انفعال یک جز را ماده مالکیت  
عینی عشق یک جسم مسلم مدینه اعتراض ما چه مقام بود خود بر کس را اقرار این امر  
ضروری است که از عشق یک جسم از حصص متعدد مقام مالکیت و ملکیت بر هم خورده  
رخت بطلان کشید غرض بطلان مقام مالکیت و ملکیت بطوریکه باشد همچنین نقیض  
و از تقاض نسبت فیما بین و سلب بر هر یک باشد و خروج یکی ازین دو از مقام خود بر حسب  
عشق همه اجزای است و این بدانند که غرض و غاشاک فرس را بدو جبار و کشید

بودن نهند ازین جا رو بگوشی هر چند مقصود صفائی فرضی و از اول نسبت فوقیت آن  
 از فرض باشد لیکن نسبت تختیت که با سابقان داشت انهم همراه او بعد می رود و با  
 بطلان نسبت اولی باطل میشود و اگر این تقریر بدلت این خطره بخند که اندر صحت  
 می بایست که در اشیا قابل تقسیم هم گنجایش تقسیم نمودی زیرا که ملک خود قابل به  
 تجزی نیست و از انفصال یک جز بطلان همه اعنی بطلان مقام مالکیت و ملکیت  
 ضروری است جوایش این است که ملک و ممالک را بدلائل قطعیه و نسبی که قابل تقسیم  
 نیست ما اگر از طرف خود می گفتیم الزام ندیده ما بود و این سخن از خانه خود نیاورده ایم  
 زاد بوم این همه خیالات بر این مینه است نه او امام و تخانیات من و انطرف تعلو  
 ملک بجز سیاکل متصور نیست و حال آن این است باقی ماند این تقسام بجا هر گز  
 انقسام ملک و مقام مذکور است اما آنکه دیده صاف و در دل انصاف دارد و بخواه  
 تقریر گذشته خود خواهد گفت که این انقسام ماده مقام مالکیت و مقام ملکیت  
 باشد نه انقسام عین محل و مقام چون اجزا را ماده قابل الطباعه است جمله ماده باشد  
 چنانکه اطلاق جنس بر قبیل و کثیر در همین قسم باشد مگر انطباعی پیدا آید لیکن میدانی  
 که در مکرر انطباعی انقسام و انفصال جزاوار یکدیگر نباشد چه مکرر انطباعی متقابل  
 مکرر انقسامی است در یک ماده اجتماع آن محال باشد اندرین صورتی پروردگار  
 که همه اجزا را آن بیست فی ارکان آنها فراسم باشند باز چون غور بکار برویم و تقسیم  
 همین سان یا تقسیم شرم این همه این است که قبل تقسیم همه اجزا یعنی هر جز را  
 و غیره اشیا قابل تقسیم ملک هر کس... از مالکان بود این توان  
 نسبت که این از آن این است و آن از آن که این خود تقسیم باشد باز حاجت تقسیم  
 نیست در این احتمال را محال است که ملک بر شریک جدا است اما معلوم نیست که  
 حصه کدام است و حصه این کدام است این نیز موجهی بکار است آن کدام است که



انتقام گرفته و ااجل یا نسیان ذنون وقت تقسیم ثانی است فی جلا اشتراک را  
 ل سورت یکی اعزاز یا تخصیص جمله شرکاء یک مال را در دو اشتراک چند کسین از یک بائع سوم  
 اتفاق در سه چند از یک سورت در جمله صومعه را با همه نسبت برابر باشد از بصورت  
 فایمیم. نحو سیم اقرار این امر ضرورت کرد بدین شرکاء و با در بیع وقت تقسیم اقرار  
 بشود یک شرکاء مالکیت خود را که نسبت یک جزو میدشت به کیت شرکائی  
 در جزو دیگر بود بجزید و زین سبب هر دو شرکاء را در هر جزو دو قسم مالکیت هم  
 از یکی مالکیت خود که از پیشتر میدشت دوم مالکیت شرکائی که اکنون بجزید  
 برین مقام مالکیت و ملکیت مجیم اجزائه فرام آداری ماده مالکیت و ملکیت  
 پیشتر کلان بود و اکنون کوتاه شد لیکن پیشتر گفتیم که این ضرر که در کتبه نقل  
 فرزند و نقد بر ملک را بین که بر رویه چقدر کوتاه است و با اینهمه صورت همان است  
 فرض عشق را بقسیم تقسیم را بر عشق قیاس نتوان کرد اکنون خوب شبهه ثانی است  
 می و حام و بر بر عشق کردن نتوانیم چه حقیقت عشق این است که عشق بصفت  
 بلو خود بر بدن خود تصرف کند و این جامی مقصود است که مملکت تصرف و مالکیت هم در  
 باشد پس چیزی که زاصل ملک مالکیت داشت و بر وجهی ملکیت بر او چنان عارض شد  
 لآب از اصل برد است او بر وجهی معروض حرارت کرد تا بیت عشق دارد و دیگر شیا  
 مایل ملک تا بیت عشق نماند تا گوئیم که فلان چیز را اگر کسی از شرکاء از ملک خود  
 بدون خواهد کرد و آزاد خواهد نمود ز ملک شرکاء دیگر هم بدون خواهد شد و ناخواه  
 ردید عرض نیجا خروج از ملک بلو یا شایه ملک شد خود مقصود است تا بخروج از  
 ملک جمله شرکاء خروج از ملک یک شرکاء لازم آید و اگر بالفرض تسلیم هم کنیم تا  
 شرکاء باقی دست ازان باز نرفته اند نتوان گفت که انهمه زاد شد بلکه از بصورت  
 این چیز یکبار از ملک جمله شرکاء خارج شده باز ملک بیدر ملک تصرفان که دست با

ندانسته اند زیرا که علت ملک که قبضه بود موجود است و مالتی بپایان نمی آید اگر ملوک و پادشاهان  
 گنوه گوییم چه گوئیم هر چند ملک ارتقا را بجز یک صورت نمی اندکد کافر از احراب صورتی  
 و گزینست تا گوئیم که یکبار از ملک خارج شده بود اما ملک ثانی باز تصرف دیگران آمد  
 چون ازین خرمنه دامن بسلاست بردیم و عدم تجزی ملک و عشق مستحق شد و تجزی  
 حقایق نیز واضح گردید چه تصد معتق متعلق بخصه خود میشود و تصرف فقط در آن میکند  
 اگر چه بالتبع عشق همه لازم آید لازم آن است که پیشتر روئیم از اینجا قدم برداریم و فرنگ  
 انجام کتابت و دیگر صورت عشق اگر چه برابر باشد مگر اگر در مبدأ و آغاز نگری باشد و عشق خیر  
 است از مقام ملکوت یا امری دیگر که قریب این باشد چنانکه دانستی و آغاز کتابت  
 بیج دشوار است اینجا بوجه شر او غلام کتابت بنده او را بملک کتابت مالک بدن گوئیم  
 خود می گردد و تصرفات مالکانه خاطر خواه میکند و انجام عمل خالی یافته قابض میشود  
 و مالک میگردد و این سخن را اگر چه در اول امر کسی باور ندارد مگر بعضی از مقدمات هم  
 عرض عرض کرده بودیم قبضه روح بر بدن بدی است باز نافع بودن بدن هم بر روح  
 است چه نافع بدن انسانی اولی بر نافع بالا است دوم ثبوت رقیب ارتقا  
 بهر تقدیر و لیلی است روشن آری انتفاع از قبل عرض حیات از طرف روح مستقیم  
 مگر از نقد قبضه بر روح ثابت نشود تا گر نیک که محل رقیب روح است نه بدن چنانچه  
 جز خالق ارواح کسی را ربانی نیست تصرفات و دستکاریها بجز خدا تعالی از کسی  
 ندارد و اح متصور نیست آری بجار و اگر اراهی باشد محبت بدن روح را دلیل میگردد  
 از تکلیف جسمانی بدو آید و در باره اشارت جسانی جسم را از تعذیب و تقدیر بار  
 الغرض جسم بحق روح نافع نام است و در حق دیگران بوجه اگر اراه نافع میشود  
 از قبضه بنی آدم درست و جسم او در قید او شان ماسور خود ملوک او شان نیست  
 خود توان شد که تقضیه ضرورت تغار حاشیتین اضافه ملک مانع از تسلیم آن است و نفس

است و هم عدم ملک و زندقه قبضه دیگران نیز بطوریکه نفع و درد موقوف بر نفس  
 دوست نظر برین مالکیت او نسبت جسم درجه اولی باشد چنانچه در کلام الله نیز مجله  
 ملک الانفسی و انشی لها به پنجانب کرده اند باقی از اقتران و عطف انشی ازجا  
 نباید رفت که اینها مثل انها محمدرایس و الانصاب الازلام حرس من عمل الشیطان  
 یک صفت حسب لیاقت موصوفات بهر یک جدا باید داد چون نوشیدن صلی است  
 بذات خود مباح و منع از آن منی بر وضعی از او صاف نمرست در غرضت است خود  
 غرضیدند و نجاست ظاهری او حکم فرمودند در انصاب و از لام و سایر اعتبارات  
 نجاستی نیست بالبدایت چه اینهمه اجسام اندک و صاف مثل دیگر اجسام نجاست  
 ان فعل باشد که این بسیار آله آن باشد میدانی که افعال و نشا آن از اخلاق و عقاید  
 و غیر نجاست تواند شد نظر برین نجاست انصاب غیره مشایخ نجاست بول و راز  
 همچنین وجه مالکیت خویش قبضه بر تن خوشترین است و وجه مالکیت بر او اطاعت  
 بود معلوم باجمله قبضه روح بر بدن خود از جمله قبضها بالاست در انجس و خاشاک و دیگر  
 جادات و نباتات هم همچنان قبض حاصل نیست که روح را بر بدن بگذراند قبضه ارواح  
 بر ابدان خود از همه قبضها برتر است قبضه باین بان ابدان از همه قبضها کتر است چه  
 یکی قبضه بود تا نفس قبضه ارواح است چه بر شئی تجارض ضد خود ضعیف شود چنانچه  
 در تجارض حرارت و برودت و نور و ظلمت و آب است بحسن متقنی برده باشی و اگر این  
 تضاد هنوز نغمیده باشی تضاد حرکت با عده و با بطور پیش نظر کرده مطابق فرما  
 چون اینقدر تحقق شد که جسم معبوس و منوک است و روح ملوک و مقبوض نیست  
 بلکه خود بحیم الوجوه بر بدن خود قابض در مالکیت ارواح نسبت ابدان شایسته  
 باشد آری با توجه که تسلیم بدن بر گران بطوریکه بی معونت روح از آن منتفع تواند شد  
 پس خود دانی که قطع نظر از تعلق روح به بدن و متحرک او بدن عنصری جیفه بجان است

که مالیت را تسزود مبین است که بیع میته ممنوع شد بیع خود روح را ازان هم ممنوع تر  
 چه بیع معنی است انسانی که با تحقق مائیدین متحقق نتوان شد و حاصل بطلان همین  
 عدم تحقق است بیع میته اگر باطل بود باعتبار معنی باطل بود معنی بوجه نقدان مالیه  
 مبادله المال المال که حقیقت بیع است تحقق نمی شد باعتبار ظاهر باطل نبود چه بظاهر  
 نسبت و مائیدین او همه موجود بودند و در بیع خود ظاهر است که بظاهر نیز اطراف <sup>محقق بود</sup>  
 اند باقی ماند اینکه بیع خود نباشد بلکه بیع بدن بشرط اعانت روح باشد جو آئین این است  
 که بیع با بشرط انافع لا حد المتعاقدين اگر مطلق باطل نباشد در انفساد او کلام متوالی  
 کرد با جمله در بیع بدن بشرط اعانت روح صحت بیع کجا با اینهمه شرط اعانت خود بعینه  
 شرط اذلال خود است پیش نظر دیگران که بالیقین حرام است و از اینجا است که سوال  
 هم حرام شد عرض تعدد که تحقیقش زیاده از تدلل نباشد حق خداوند حق است حق دیگران  
 نیست و نه اجازت صرف آن بهر دیگران آری نهار دیگر یا اگر بکار دیگران کنند جز با  
 رضات الهی باشد از اینجا دانسته باشی که آبرو نقطه بهر خداست باقی بر چه است بهر  
 عباد مگر چون صرف آبرو گاهی بخدمت جهانی باشد و گاهی بصرف مال با عرض  
 امور دیگر هم معروض عبادت میشوند مگر چون اذلال خویشین پیش نظر دیگران بهر  
 دنیا حرام باشد بهر بدن خود بشرط اعانت خود روح را حرام بود و باطل آری در  
 خریدن بدن خود از دیگران محذوری نیست لیکن چنانکه در دیگر عقود تسلیم اول  
 مستحب است و در رسم واجب همچنین تقدیم تسلیم بیع در عقودیکه مومل باشد اگر واجب  
 نیست در مصل بودن آن کلام هم نباشد اینجا نیز مصاد تا جیل ثمن می باشد با اینهمه  
 اوار ثمن بتسلیم بیع موقوف اگر تسلیم بیع نکند خلاف موجب عقد باشد زیرا که  
 تفصلاً عقدان است که بین الملوکین مبادله متحقق شود و اینجا یکطرف چیزی موجود  
 آری اگر تسلیم بیع نکند کسب کرده زرشن او امی توان کرد لهذا ضرورتاً و کلاً اول

بیع و تسلیم کنند پس از آن باین تفویض اگر موجب ملک مشتری یعنی مکتوب شد بنیابود  
 ملک مملوک او باشد و پس از او از آن بحساب نجوم کتابت مملوک مولی شود عرض حدیث  
 حکم مکتوب در دست مکتوب باشد برین مذهب تصحیح معادله کتابت بوجه حسن بطور  
 بیست آری بطور حقیق و غیر هم یک شبه قوی بدل بچند و آن اینکه عقد کتابت بفقوض  
 مقتضای آن اگر موجب ملک مکتوب است لازم آید که بجز و تفویض تسلیم مکتوب از او شود  
 و اینکه فقها نوشته اند که کتابت ملک زایل شود اما ملک رقبه زایل نشود غلط باشد و اگر  
 این تفویض مرایه ملک او شد واجب است که مکتوب کتابت پس از کتابت نیز بجز ساقط  
 و بچند وقت بجز مملوک مولی باشد دشمن این عقد او شدن نتواند جواب این شبهه مؤلف  
 این تقریر اول این است که درین معادله چنان کرده اند که رقبه ولید ذمه و این مادی  
 یعنی نظیر تسلیم ظاهر و قوار کتابت باین خیال که ذمه و سومی را در باره اخذ صدقه حکم  
 انقیاد داده اند و این قوار نیز بچوای شمرده شماره تحقق حکم مبادله کرده اند یعنی را در حق مکتوب  
 موجب ملک دانند و انجام کار موجب تحقق شمرند باعتبار جهال و بجز و عدم اداء سبزه میست  
 مبادله در محل توقیف است خصوصاً نظر بافلاس مکتوب می باید که انتظار راه آکنند و بالفعل  
 معادله ناما همانند اگر او کرد وقت اتمام شد و مبادله ملک بالملک مستحق شد و در  
 شخصه بکارند لغرض مزایات جانب مکتوبان است که او را از او شمارند و مزایات جانب  
 مولی آن است که قبل از اعلام بپردازند مگر این جوابی است که خود نمی پسندم اگر چه بعد از  
 قواعد شرع نباشد جوابی بگیر که ازین بهتر است این است که ملک رقبه چیزی مستلزم ملک  
 منافع و ثمرات و تفاوت آن نیست علت ملک و منافع نسبت احدی است و البته فاعلیه  
 ملک است در خاکشجار ارض منسوب زمین در زیسته همه مملوک مالک مین بودی و بچند  
 صورت اجاره اوقافی پس چندی بود علی هذا القیاس شمره نقل ممبر که حق بیع داشته نیز بچند  
 جانب شیر است و ازین طرف در از زمین مولود و نفس که غیر از شایه انبیت او نیست

اولاد میدینیز از همین جا است آری جائیکه جهت فاعلیت در خور مالکیت نباشد نجابت  
 قابل علت ملک باشد و از نجابت که صاحب محل مالک بچه نشود بلکه بجانب مالک ما و  
 نسبت با لکینس و همچنین اولاد اما رسکوه ملوک مولی اما و باشد چه مالکیت بد نسبت  
 از مالکیت مولی نسبت بد بر جا ضعیف است مولی اختیار بیج دارد و بد را این اختیار نباشد  
 اندرین صورت تعلق حق مولی با جزای نطفه از تعلق حق بد قومی تر بود و میدانی که در کتاب  
 انسانی فاعلیت بجانب روح است بدن را زیاده ازین توان گفت که از اوست جواب دیگر  
 که باریکتر ازین است این است که روح را با بدن خود رسته مالکیت در عین حالت غلامی  
 حاصل است چه قبض و تصرف که دلیل مالکیت است بوجه اتم چنانکه دانشی موجود بود و غایب  
 مافی اباب بدن مذکور هم ملوک روح بود و هم ملوک مولی چنانچه بچو حکام و لا تخفون هم  
 من لعل الایطیقون و کما قال لزمین خبر هم میدید اگر حق روحانی هم بان بدن تعلق نمیداد  
 بچو جادات در موالی هم بهر طور مختاری بودیم و آنکه در حق بهائم دارد و دست با در و بهائم  
 نقیبا و ازین ارشاد حق بهائم هم میظور به ثبوت پیوست مخالف مانیت مای گفته ایم که  
 در بهائم شامبه مالکیت نیست اما ضعیف تر در بنی آدم اصل مالکیت است اما بوجه  
 بهائم چنانکه فرموده اند اولنگ کالاف نام بل هم مثل مورد ملکیت شده اند مالکیت او نشان  
 بهر طور برابر مالکیت اهل اسلام است اما شبه مذکور عارض حال و نشان شده مالکیت و نشان  
 چنان می پوشد که برودت آب حرارت عارضه یا ظلمت ارض نور عارضه یا بحد بوجه قوه  
 مالکیت او نشان مساوات آن با مالکیت اهل اسلام در خور مبادله شد و در بهائم این قوه  
 و تساوی منقود است و چون نباشد عقل که اصل تصرف است و عاقد اگر می باشد چنانکه  
 در بهائم منقود است و شاید بطلان اب حیات دریافت باشی که ملک معنی ما به الملك مال  
 قوت عاقد است بشرطیکه قوت عاقد آرد و باشد انقضی روح را بر بدن در عین حالت  
 هم تصرف حاصل است و ان تصرف هم چنانکه دانشی زیاده از تصرف و قبض دیگران است

نهایت کار دیگران در تقصیر بر بدن مساوی روح معلوم باشد بر عمل خالی از این نباشد که  
 مشرک باشد و میدانی که شهادت شرک مملوک مشرک را با عتقاد ملک خود باشد آمدن صحت  
 نافع و نکاح و عیالت کتابت اگر چه ملک مولی بجلل خود باشد میران مکاتب باشند غیر  
 درین صورت ملک رقبه مستلزم ملک مکاتب نباشد پس اگر فقها و مجتهدین گفته اند ما نیز بجز  
 میگوئیم مگر بر تفسیرین خاطر ناظران اینقدر زیاده میگوئیم که در ممالک و ممالک شرکاء هم  
 در ذمت شرک دیگر سطل بیاند همچنین در کتابت نیز مولی که شرکاء روح در ملک بن  
 است از حق خود محروم ماند فرق اگر است این است که غلام مشرک بوجه احترام شرکاء  
 ذمت نبوت بکار جمله شرکاء گرفتند بند و اینجار روح غلام را احترام نیست تا نوبتی  
 برای او مقرر کنند مگر اگر گوئیم که ذمت بر او شان مقرر است بیجا نباشد آخر اینهمه را  
 او شان که کلام الله و حدیث از ان پرست اگر ذمت منی حق او شان نیست و ذمت  
 ذمت این ممانعت باز برین رسکات که خبر از ذمت ید میدهند تسلیم حق خود نبود  
 بلکه خصم تصرف در صدق و مانی باشد اگر چه تصرف مدان حصه حق مانع از تصرف مولی  
 و حق خود بود مگر دانی که این احتیاج به منع نه تنها مخصوص بان مقام است و شهادت و تقاضا  
 جویشا مشرک خصوصاً غیر قابل تقسیم همچنین باشد اکنون فهمیده باشی که مکاتب عبد  
 مانعی علیه در من منی بحجت آنکه ملک قابل تقسیم است و در حقیقت رفیق قابل تقسام  
 چنانکه رفیق مشرک همه مملوک بر هر کس از شرکاء باشد مکاتب نیز قبل او در بدل کتابت  
 همچنان بر مشرک سابق بود چنانکه تمام مملوک روح است همچنان تمام مملوک مولی باشد  
 و نیز نجابت است باشی که این تقویض ملک و حانی قائم مقام ملک مولی نشده و در حقیقت  
 این است که تسلیم علی لاطلاق موجب مکاتب باشد بلکه اگر عوض ثانی حقیقتاً حکما ملک  
 یا بیج یا شری باشد مدال عوض ملک قابض متعلق شود و باید عوض ثانی حکما بقض  
 نیست نه حقیقتاً و حکما ملک او با متعلق نشود چنانچه بیشتر بان اشاره کرده ام و اینجا

میدانی که حال همین است قبل کتابت غلام مالک چیزی یا پسیزی نبود تا مالک حقیقی نسبت  
 به کتابت را نیم یا مالک علی شناسیم یعنی اگر اموال ملوک اولاد جنسین کتابت  
 بودی میگفتیم که مالک حقیقی است و اگر اموال ملوک مکاتب جنسین گر بودی مالک علی  
 میدانستیم اکنون که نه این است نه آن با اولاد الملک بالملک تحقق نشد تا این قبض حقیقی  
 ملک شدی و میدانی که انتقال ملک از مالکی بملکی دیگر در عقد معاوضه بعد تحقق و وجود خود نمیرد  
 باشد حقیقه اگر نباشد حکما باشد اندر نفیوت این قبض مشا قبض مورد و مستعیر باشد  
 رخصتی که باریک است این است که اینجا در حقیقت تسلیم حق خودی باشد بلکه مقصود و  
 بالذات بگذشتن و اذیت شدن حق مکاتب باشد چنانکه دانستی آری و اگر گذشتن حق مکاتب  
 سازیم رفتن حق مولی بلاصنظر میگرد و پیش مولی را دادنش مقصود است و نه مکاتب  
 را بنور گرفتنش منظور و فقط بر حق خویشین قابل شده البته حق مولی از دست او  
 بدین سبب بدررفته آری اگر مکاتب زیاده از حق خود گرفتند آنکه این شبهه بجای خود  
 بود خود دانسته که حق مکاتب هم مثل حق مولی همه جسم اوست تقسام نیست که حصص  
 متعین شوند چون همه غلام مکاتب حق بود و از زیاده از آن گرفته چگونگی گوئیم  
 که حق مولی را گرفته در امثال این قسم نهال و امور مدار کار ریت باشد و از نیت این  
 بدان ماند که چاررکت نماز گذاری اگر نیت نقل کنی فضل و انشود و اگر نیت فرض کنی  
 نقل نباشد چون و پیش این است که یک نماز قابل تقسام باین دو صفت اگر یک  
 سوخته و نگاریم دیگر اسدوم محض نگاریم گردد این دو مفهوم در ذات چنانکه باعتبار  
 نیت است همچنین تحقق قبض حق روحانی یا قبض حق مولی باعتبار نیت باشد و میدانی  
 که اینجا خود مضموری مکاتب قبل ادا در بدل کتابت بجهت ادا در بدل کتابت است و بدل  
 کتابت را دانی که بر حق روحانی لازم آید بر حق مولی نظر بر این قبض نیز بر حق  
 از حق خود باشد نه از حق مولی تا ملک مولی در یکا سهیم آید و شبهه مذکور را گنجانیم



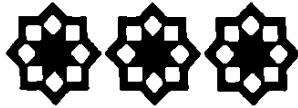
از مدعی صورت تسلیم میس از طرف بائع وقتی باشد که بدل کتابت ادا شود و از اینجا دانسته باشد  
 که درین حال نیز برفلاف ان اهل زینت اند که گفته اند که اول تسلیم شن می باید کرد اگر چه  
 چه پیشین صاحب ظاهر نیز شنیده باشد بجز بوجه تضاد و جبین وقت کتابت نظر بر یک جهت  
 باشد و بیکر آنها الاحمال نسیات بچو قصد صلوة بشهادت قرینه غرض کتابت بر نیت ادا  
 بدل کتابت این نوبت در حساب مکاتب شمریم چون زین قدر فرغت باقیم بضمون مکاتب  
 اشاره میکنم یا در پنجم کتابت اگر بقدر بودی حصه مکاتب در بدن خود قائم میشود و  
 الکاتب عبد الباقی علیه دریم این باشد که مکاتب اگر چه با دار نجوم کتابت شریک و سیم  
 مولی در بدن خود شد مگر چون مالک کل حصص مالک بزاریم حصه مالک مملوک باشند  
 زیرا که مالک هم مملوک چنانکه دانستی تجزی نباشد با ملکیت در یکی که مکاتب اوست می  
 اولاً از دنیا بپید و بر عشق بعضی نیا سنا بیکر در زیرا که اینجا قطع نسبت ملکیت و ملکیت  
 در غیر فی این مقامات بود و لاجرم درین صورت رقت بعضی حق کل لازم آید و اینجا خود  
 تقسیم و تحقیق آن مقامهاست و حکام ان نسبت و اطراف ان است چه بیرون و شراست که  
 بی بقا نسبت ملک مقام ملکیت و ملکیت متحقق نشود نظر برین چنانکه در حق از عشق یک  
 حصه عشق بجز حصص لازم می آید همچنین اینجا از بقا یک حصه از ملک چه که شمار مکاتب صحیح  
 ان است بقا بجز حصص لازم خواهد آمد و به بقا و بزاریم حصه نیز از بقا حصه در اجد بیدار  
 تو ان گفت الغرض درین صورت حدیث الکاتب عبد الباقی علیه دریم و حدیث او ان  
 الکاتب حداد او میرزا دوش بحساب ادوی و تیر و هم در سبب عشق توافق و تخلف و تقاضای  
 خواهد بود و تخلف چنانکه در هر است الغرض رقت یکبار به تمام از ملک هوالی می برابیم  
 چنانکه مصرح دانستی پس زان قبض روح بر محل خالی از سر ز پیدا شود و موجب ملک گردد و  
 اینجا ملک ز لعل مرید میشود یعنی چنانکه کس نگیر میفرز خشنند داد و بر قدر سیم قائم مقام  
 بائع میشود اینجا مکاتب او حصص مندرجه قائم مقام خود میگردد و اگر چنانکه مجموع شن

بمجموعه مصنفین علی شتر اندر یک صفحه معادل ساخته اند کتاب اوقات ادا در جلد نجوم مالک  
گزیده قبل آن اندر نصیحت حاجت ترجیح حدیث الکاتب بعد ما بقی علیه و سلم پیوسته  
البتة از طرف حدیث از اصحاب الکاتب حد او میراثا تا آخر خلش ماند مگر بنیاد این مجال  
یک مقدمه عرض کرده آمده ایم معنی بعضی اوقات اقرار بالبیع بلا اضطرار لازم آید چون  
اینجا صورت مسئله این است که کتاب بعد ادا در بعضی نجوم و قبل ادا در جلد نجوم مردی کسی  
او را بگشت و تیه او چه باشد و میراث او بچه طور و عومی بیع اضطراری بیجانیت نیستی چون  
بجز خود مکاتب معادل کتابت را اقاله نموده بلکه مدتی ادا بود که بتلا بلا ناگهانی شده زیرا  
جهان برنت بحساب اومی بیع گویند تا الفساح عقد عاقل بی ضرورت لازم نیاید مقدمه  
ادار بر همان نیت او ماند عرض قبیل مرگ در قدر ادا در بیع گفته بحساب و آزاد گویند  
سالمهای آرادان درین قدر با و کنند مگر هر چه با او با در بوجه عدم تقسام ملک ملک  
این تجزی حاضر حدیث الکاتب بعد باشد بگویند که فرق حصص وقت استخام و تنهایی  
و تا و ب ظهور کند یا وقت بیع و تقر قیمت در نه همه بعد از آن بعد باشد اینجا فرق مذکور شد  
تعیین دیت باشد که قیمت مقبول باشد در نه همه از آن هر دو بود با بجله نتران گفت که معادل  
کتابت که همانا مساوی بیع است چنانکه واضح و نسبی برت دو منفسخ شد زیرا که موت مانع  
الفساح عقد بیع و اقاله آن باشد لهذا اگر مال بعد ادا و بگذاشت و در بدل کتابت ادا  
شود و قبیل حیات در آخر ساعت عمر حکم عتق بر او کنند ازین مسأله صاف روشن است  
که حامله همچنان قائم است و بدل کتابت بچو دیگر دیون که عرض بیع و شرا باشد از میراث  
و غیره مقدم آری اگر دیندگانی خود بجز خود اعتراف کرد بوجه افلاس معادل منفسخ  
شود و در اقاله وقت افلاس چون پیشتر عرض کرده ایم حاجت مگر نیست اند نصیحت  
باز کتابت نزد کسی که بعد عتق او قبل از نجوم رفته اند ملک بیع در آید و بدین  
کتاب او بالبیع تصرف سولی و ملک او در آید با بجله ازین اقاله ضرورت در نجوم

کتاب بسلام نرسد که مال غلام آخر مال مولی باشد اگر در بیم کردن باز چه سود  
 همان ماش و رکاسه باشد القصد اقاله وقت حیات تصور است نه بعد مائت چون  
 توبت اقاله در حیات نرسیده بود و بلا ناگهانی در گرفت و جان بجان آفرین  
 چاره بجز این نیست که بقدر اادی با یقاع بیج قائل شوند و بقدر اادی آزاد  
 شمارند البته اگر بیج اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبود می بینیم  
 بقدرند که در حکم پیش نبود مگر هر که فروع خصص فصول آنرا از کتب فقہ یا نوشته باشد  
 تسلیم این قسم و عادی چاره بجز اعتراف ندارد یعنی که جا بر کسی اگر تجویب بود  
 آو ذنگ نگریز بیفته صاحب آن جا به مالک رنگ باقیمت شود و ظاهر است که  
 این هم تمام ملک بنا جاری است و نیز گفته اند که اگر غاصب طایفه کسی غصب آورد  
 و رنگ کرد صاحب را اختیار است خواهر قیمت جامه ایض بگیرد یا قیمت رنگ  
 با و حواله کند و ظاهر است که لزوم این بیج بدمه غاصب بلا اضطرار خواهد بود و بنیبه  
 که نوشته ام با حتما و تحریر الغریز نوشته ام اگر نزو خفیه همچنین است که دیت مکتب  
 بقدر اادی دیت احوال باشد و در نتیجه نوشته ام مذہبی دیگر باشد گفتن مناسب  
 آن است که قلم افکنم که اگر از یک شب خبر داده ره بچالش نمایم از همه اولی باشد  
 عزیز من پس بیستماع این تقریر اعتراف معاصم بیج مابین مکاتب و مولی ضرورت  
 بود و گیران بسویس نه نموده باشند مگر در صورت تسلیم بیج وجه بقار و لا و بقا حکم  
 می نماید زیرا که ولا و بائع از غلام بیج ساقط شود لیکن آنکه تقریر پریشانم بظن  
 خواهند دید در احوال و کتابت مدین باره فرق نخواهند یافت تفصیل این اجمال نک  
 و لا جزا و آن محصلان است که با عطار تصرفات و اختیارات مولی او با و کرده است  
 نه جزا را خواهد زد که خود که حکمت هتاق است چه جزا و نجات حق انار و حق  
 قیامت است نه در ماری با خراج من الملک اعطار لازم آید یا گوئیم در احوال هر دو امر

مقصود است جزا اول عشق من النار باشد و جزا ثانی و لا ادر این جان مانگ  
 در جهاد اعلیٰ کلمه الله مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضه زبان لازم آید یا  
 هر دو مقصود باشند مقصودیت اول خودی است باقی وجه مقصودیت ثانی این  
 باشد که اموال مخلوق بهر عباده بودن چنانچه از تحریرات سابقه روشن شده باشد  
 چون فی غیر محلله بودن استخلاص کن هم ضرورتاً و بهر حال جزا اول ثواب است و  
 جزا ثانی قضیت مگر چون در کتابت از دو جهت احقاق اخراج از ملک بیوض است  
 و اخراج من الی بیوض از عوض خودی محروم اندازی بیوض ثانی بحال خود باشد  
 والله اعلم علیکم و السلام

الحمد لله! مقالات حجة الاسلام جلد نمبر ۱۴ مکمل ہوئی۔



# حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کی تفسیر بیان القرآن کے متعلق مطبوعہ 4 عظیم شاہکار تحفے

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی تفسیر ”بیان القرآن“ کے متعلق آپ کے مزاج شناس اور ذوق آشنا حضرات خلفاء کرام کی درج ذیل مستند... معتمد... تیسیر و تسہیل اور تشریح منظر عام پر آچکی ہیں۔

تفسیر بیان القرآن کی معتبر و معتمد تسہیل جسے حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کے علوم و معارف کے صحیح و مستند ترجمان و شارح شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ نے تسہیل فرمایا ہے۔ جو حضرات حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کی مستند تفسیر کے مطالعہ کی تمنا رکھتے ہیں ان کے لیے یہ آسان تفسیر بڑی نعمت ہے۔

## آسان بیان القرآن

از منقہ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ یہ تفسیر بقول حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ حقیقت ”بیان القرآن“ کا خلاصہ و تسہیل ہے جو کم فرمت والوں کیلئے فہم قرآن کا مستند اور بہترین ذریعہ ہے جسے حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی دیرینہ خواہش پر پہلی مرتبہ تفسیر معارف القرآن سے لے کر شائع کیا جا رہا ہے۔ نیز ہر سورہ کے شروع میں شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ کے کلمے سے مضامین سورہ کا تعارف بھی دے دیا گیا ہے۔

## خُلاصۃً تَفْسِیْرُ بیان القرآن

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں ”بیان القرآن کے اب تک جتنے ایڈیشن دیکھے ہیں ماشاء اللہ یہ ایڈیشن ان سب سے بہتر اور ممتاز ہے۔“  
امپورٹڈ پیپر دو جلد خوبصورت بکس میں پیک

## مُکْمَلُ بَیَانِ الْقُرْآنِ تَفْسِیْرُ

پاکستان میں پہلی مرتبہ کمپیوٹر ایڈیشن

آج سے 120 سال قبل حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنے در مبارک سے جو مکمل تفسیر ”بیان القرآن“ لکھی تم اس کے اصل مخطوطہ کا عکس ہے جو سلسلہ اشرف باذوق حضرات کیلئے ایک عظیم تاریخی نعمت جو ہر حال میں قابل زیارت اور باعث برکت۔

## مَخْطُوطَةٌ قسی بیان القرآن

ادارہ تالیفات اشرفیت پاکستان  
فون کیجئے گھر بیٹھے تمام دنیا کی کتب رہائی قیمت پر بذریعہ ڈاک حاصل کرنے کیلئے رابطہ  
22-6180738, 061-4519240

خانقاہ مدنیہ شریفیہ قادیان بھون... مظاہر علوم سہارن پور... دارالعلوم کراچی  
جو بیکر مراد اعظم سے حکیم الامت حضرت تھانوی نور اللہ مرقہ کے  
مطبوع شدہ ہو اور وہاں رسال کی پہلی مرتبہ یکجا اشاعت

# مَقَالَاتِ حَکِیْمِ الْأَمْتِ

مجلد پنجم حضرت مولانا اشرف علی تھانوی مدظلہ العالی

الحمد للہ: اس دورہ کی پہلی کتاب تقریباً 325 رسال  
اس کتاب کے ذریعے پہنچے ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد رفیع صاحب مدظلہ العالی  
دارالعلوم اسلامیہ

دارالعلوم اسلامیہ  
پبلسر

دارالعلوم اسلامیہ  
پبلسر

# مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

<p><b>جلد 15</b></p> <p>مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم</p>	<p><b>جلد 11</b></p> <p>قبلہ نما تنویر النبراس الحظ المقسوم من قاسم العلوم</p>	<p><b>جلد 5</b></p> <p>الدلیل للحکم مع شرح اسرار الطہارۃ افادات قاسمیہ اجوبۃ الکاملۃ لطائف قاسمیہ</p>	<p><b>جلد 1</b></p> <p>حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و مقالات</p>
<p><b>جلد 16</b></p> <p>مکتوب نہم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر رزرقی</p>	<p><b>جلد 12</b></p> <p>فرائد قاسمیہ فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت</p>	<p><b>جلد 6</b></p> <p>اجوبہ اربعین</p>	<p><b>جلد 2</b></p> <p>اسرار قرآنی انتباہ المؤمنین تحذیر الناس مناظرہ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام</p>
<p><b>جلد 17</b></p> <p>جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر متفرق مضامین حکمت قاسمیہ سند حدیث (عربی) علمی خدمات</p>	<p><b>جلد 13</b></p> <p>مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ ”انوار النجوم“ اُردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم</p>	<p><b>جلد 7</b></p> <p>ہدیۃ الشیعہ</p>	<p><b>جلد 3</b></p> <p>آب حیات</p>
	<p><b>جلد 14</b></p> <p>مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم</p>	<p><b>جلد 8</b></p> <p>تقریر دلپذیر</p>	<p><b>جلد 4</b></p> <p>تحفہ لحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام</p>
		<p><b>جلد 9</b></p> <p>قصائد قاسمی فیوض قاسمیہ روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام</p>	
		<p><b>جلد 10</b></p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشی) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>	